Le discipline orientalistiche come scienze storiche

Atti del 1º Incontro «Orientalisti» (Roma, 6–7 dicembre 2001)

a cura di
Giuseppe Regalzi

prefazione di
Chiara Peri

2ª edizione elettronica

Indice

Prefazione

Chiara Peri

Gli Atti che qui pubblichiamo sono il punto di arrivo di un'esperienza nata, almeno in parte, come una protesta. Molti dei relatori si sono scontrati, durante gli anni di dottorato, con la mancanza di spazi e di occasioni per il confronto con i propri colleghi. A questo si aggiunge una tendenza a negare, o quanto meno a limitare, le opportunità di dibattito e di partecipazione anche nei pur numerosi convegni e seminari – spesso inaccessibili, di fatto, ai giovani ricercatori. Siamo tuttavia convinti che prima di reclamare spazi per parlare bisognerebbe essere certi di avere qualcosa da dire. Così è nato il 1º Incontro «Orientalisti»: prima abbiamo messo insieme i contenuti e poi, quasi come conseguenza, abbiamo definito i particolari organizzativi. Con un pizzico di fortuna, tutto è andato per il verso giusto e ora possiamo rendere pubblico il frutto di quelle giornate.

L'eterogeneità delle tematiche trattate, insolita per un convegno tradizionale, ha due motivazioni principali. La prima ce la suggerisce la nostra più o meno breve esperienza di studiosi: spesso gli stimoli più interessanti vengono da dove non li si cercherebbe. Abbiamo voluto creare uno spazio in cui specialisti di discipline diverse possano fare lo sforzo di ascoltarsi e anche trovare il coraggio di fare le domande 'sbagliate', quelle che un archeologo o un filologo non rivolgerebbe mai a un proprio collega perché danno per scontate le stesse cose. La seconda motivazione è più profonda e dà il titolo al nostro incontro. In nome della formazione che abbiamo ricevuto sentiamo la necessità di sottolineare che tutte le nostre discipline sono strumenti per il fine comune di studiare la storia dell'uomo. Così intendiamo la nostra ricerca – anche quando è molto specialistica e tecnica – e ci pare opportuno rendere esplicita tale convinzione, perché l'impegno dello studio specifico non faccia dimenticare questa prospettiva più ampia.

Il momento storico in cui stiamo vivendo ha avuto, credo, un ruolo importante nella nascita di questa iniziativa. Siamo stati scherzosamente definiti un convegno «no-global», e in realtà non ci è del tutto dispiaciuto, anche se naturalmente non desideriamo alcuna etichetta strettamente politica. Forse in questo momento di cambiamenti importanti, anche nel mondo

della ricerca, esiste la possibilità di creare forme nuove, di avanzare proposte che esulano dagli schemi tradizionali dell'accademia. A nome di tutti mi sento solo di affermare che crediamo nella libertà della ricerca, giustificata dal suo valore in quanto tale, a prescindere dalla sua 'vendibilità'. Se questo significa essere 'sovversivi', forse lo siamo.

Le relazioni che qui presentiamo costituiscono solo la metà dei contenuti dell'incontro di dicembre: abbiamo infatti scelto, per motivi tecnici e stilistici, di non trascrivere le discussioni pomeridiane. Difficilmente la forma scritta potrebbe riprodurre il clima di attenzione, interesse, partecipazione e addirittura trasporto che ha caratterizzato quelle due giornate e ne ha fatto un'esperienza culturale intensa.

Ringrazio infine chi ha reso possibile questa esperienza, che ci auguriamo di continuare: la Biblioteca di Storia Moderna e Contemporanea, per la disponibilità ad ospitare il nostro incontro e in particolare la dott.ssa Vighi e la dott.ssa De Longis; Massimo Gargiulo, Marta Rivaroli e Alessandra Mezzasalma, per aver discusso con me l'idea dell'incontro e aver creduto per primi al successo di un'iniziativa fuori dai soliti schemi; Roberto Palazzi, per i suoi suggerimenti preziosi; Elisabetta Traniello, Pietro Giammellaro, Sara Tricoli e Francesca Balossi, per aver preparato le discussioni; l'intera associazione «Orientalisti», per l'impegno nel superare le (poche) difficoltà organizzative; mio marito Diego Buschmann e Manlio Lotti, coinvolti loro malgrado, per la pazienza e la solidarietà dimostrate nei giorni caotici che hanno preceduto l'incontro; Giuseppe Regalzi – senza il quale questi Atti non avrebbero mai preso forma – per essersi accollato una gran parte (e non la più gratificante) del lavoro 'dietro le quinte'.

Chiara Peri

Prefazione del curatore

Giuseppe Regalzi

La forma e il modo con cui questi Atti vengono pubblicati e diffusi meritano forse, per la loro relativa novità, alcune parole di commento.

Lo scopo della letteratura scientifica (con l'eccezione isolata della manualistica universitaria) non è quello di procurare *royalties* agli autori, ma piuttosto di garantire la diffusione più ampia possibile delle loro idee. Da questo punto di vista, la pubblicazione in forma digitale sulla Rete e la diffusione gratuita assicurano una serie di vantaggi rispetto ai sistemi tradizionali:

1. si evitano le strozzature e le carenze che affliggono oggi le biblioteche: impossibilità per le biblioteche minori (e in misura sempre crescente anche per quelle più grandi) di procurarsi tutto ciò che viene pubblicato; indisponibilità transitoria o permanente del materiale posseduto (per prestito, furto, etc.); tempi morti di attesa degli utenti (per raggiungere la biblioteca, per ottenere i libri dal deposito);

2. allo stesso modo si evitano i problemi delle librerie: costi dei volumi che crescono molto più velocemente dell'inflazione, libri esauriti;

3. l'indicizzazione da parte dei motori di ricerca consente una visibilità potenzialmente maggiore di quella dei cataloghi tradizionali;

4. i tempi di pubblicazione si abbreviano sensibilmente: non è raro che volumi di Atti vedano la luce a distanza anche di cinque o sei anni dallo svolgimento dei convegni; gli Atti che state leggendo vengono pubblicati invece meno di quattro mesi dopo;

5. la letteratura scientifica viene in questo modo posta a disposizione del pubblico generale, che è quello che ne paga in ultima analisi il conto.

A fronte di questi chiari vantaggi, i problemi sembrano frutto di equivoci, o sono comunque superabili:

1. il plagio: la pubblicazione gratuita sulla Rete lo scoraggia, contrariamente a quanto si potrebbe pensare. Un testo potenzialmente accessibile a chiunque, e raffrontabile in pochi secondi con qualsiasi brano che ne sembri derivato, si presta infinitamente meno a scopi illeciti di qualche volume seppellito in fondo a uno scaffale;

2. l'affidabilità scientifica: se è vero che una casa editrice può farsene garante, nulla vieta però che i comitati scientifici – che in fin dei conti operano già oggi per lo più gratuitamente – possano estendere il loro *imprimatur* anche alle pubblicazioni elettroniche (il problema è tradizionalmente più pressante per monografie e riviste, meno per gli Atti di congressi: noi l'abbiamo pertanto eluso, ma abbiamo reso comunque le nostre credenziali facilmente consultabili);

3. le cure editoriali: effettivamente il lavoro di un volontario non può paragonarsi a quello del redattore di una casa editrice. È possibile che software migliori possano in futuro contribuire ad attenuare il problema.

La realizzazione piena degli ideali del libero scambio delle idee e del libero accesso ai risultati della scienza appare oggi improvvisamente a portata di mano; è quindi tanto più un peccato che l'adozione delle nuove tecnologie – che la renderebbe possibile – sia raramente condotta alle sue logiche conseguenze: troppo spesso formati innovativi come quelli digitali vengono sottoposti a logiche antiquate di distribuzione, imponendo balzelli ormai ingiustificati. La pubblicazione degli Atti del 1º Incontro «Orientalisti» vuole fornire tra l'altro un contributo, sia pure modesto, all'affermazione delle nuove forme di accesso al sapere[1].

Vorrei qui ringraziare John Plaice e Yannis Haralambous, che hanno reso liberamente disponibile il loro programma Ω[2] (un'estensione di TeX di Donald Knuth), col quale è stato composto questo volume; gli autori delle relazioni, che hanno sopportato pazientemente le minuziose richieste del curatore; Chiara Peri, che ha organizzato l'incontro, e che mi ha voluto a bordo in questa piccola navigazione.

[1] Le tematiche cui qui si accenna sono state discusse con estrema lucidità da Stevan Harnad in una serie ormai lunga di interventi: http://www.ecs.soton.ac.uk/~harnad/intpub.html.

[2] Omega Project Home Page: http://omega.cse.unsw.edu.au:8080/.

Nota alla seconda edizione

A poco più di un anno di distanza dall'edizione elettronica, gli Atti del 1º Incontro «Orientalisti» sono stati pubblicati anche nel tradizionale formato cartaceo, nella collana «Studi Semitici» diretta da Giovanni Garbini: la paginazione e lo stile tipografico sono mutati, sono stati corretti alcuni errori superstiti, la prefazione di Chiara Peri è stata aggiornata, mentre è stata soppressa la prefazione del curatore. La versione digitale è rimasta com'è ovvio disponibile sul sito dell'Associazione; ma per mantenere l'uniformità delle citazioni si è deciso di aggiornarla con questa seconda edizione, identica in tutto a quella cartacea, tranne che nelle due prefazioni.

Giuseppe Regalzi

La ceramica come strumento di indagine di una società preistorica: la produzione della *Dark-Faced Burnished Ware* nel Neolitico medio in Cilicia e Siria settentrionale

Francesca Balossi

Abstract

The aim of this paper is to discuss the different use and multiple reading that can be done of prehistoric, non-literate societies through the study of their material culture. It is believed that a single class of material culture is able to give important information on the social organisation of the group producing it. Most important is the acknowledgement of the fact that the study of a corpus of materials is, and should always be, problem oriented and that the composition of the different approaches is that which can help understand cultural processes in their complexity.

Specific cases from the analysis of a particular pottery production of Cilicia and Northern Syria, from the middle Neolithic (VII and VI millennia BCE), are given in order to explain the potentials of such a study.

The pottery production of essentially three sites, Judaidah in the Amuq, Mersin in Cilicia and Ain el-Kerkh in Syria, is compared. Through a macroscopic typological analysis of techniques of manufacture and morphology of such pottery, strong indications of specialised production, of social and probably economic interaction, but also of cultural distinctions between these three sites are evidenced. Through these it becomes clear that the three sites have different relations with each other, Mersin probably socially and culturally more distant, whilst the other two are surely part of the same regional culture; even so they illustrate some desire of cultural distinction.

In qualità di archeologa preistorica, ritengo doveroso, in un contesto così vario come quello di questo convegno, iniziare con una riflessione di carattere metodologico. Questo sia per toccare sin dall'inizio alcuni dei temi principali di questo incontro, sia per tentare di chiarire le differenze metodologiche che probabilmente distinguono alcuni di noi. Non esistono, per i periodi di

cui mi occupo, fonti scritte da cui partire per tentare una ricostruzione del passato. È la cultura materiale, assieme a tutte le altre tracce di tipo insediativo, architettonico e ambientale, a costituire i documenti, non solo di partenza, per la formulazione di ipotesi sulle società preistoriche, ma anche di verifica, per la dimostrazione delle ricostruzioni immaginate. La cultura materiale viene generalmente utilizzata per riconoscere e distinguere le diverse società, delimitandole nello spazio e nel tempo. Questa è però solo una e solo la preliminare delle informazioni che la cultura materiale può fornirci. Essa è infatti il risultato materiale del comportamento umano e il suo studio può pertanto permettere l'indagine del rapporto tra l'uomo e il suo ambiente nonché delle relazioni tra gli uomini nell'ambito delle diverse entità sociali. Lo studio della cultura materiale ha come finalità la comprensione e la spiegazione delle dinamiche, dell'organizzazione e del funzionamento delle entità sociali e politiche indagate. E questo è l'aspetto che qui mi preme sottolineare, oltre al problema della diversità delle fonti. Nel tentare di comprendere il comportamento umano, le dinamiche di relazione tra uomini e tra l'uomo e l'ambiente, l'archeologia preistorica, oltre ad essere una scienza storica, ha di fatto un approccio e un interesse fortemente antropologico.

Pongo quindi da subito due riflessioni che spero potranno essere riprese nelle discussioni in queste due giornate: la prima sul carattere delle fonti e la seconda sulle domande che noi facciamo a queste fonti nel tentativo di ricostruzione delle società passate. Avrei inoltre qualche riserva sull'utilizzo del termine «scienza» per descrivere la disciplina, o per lo meno ritengo che debba essere chiara, almeno tra noi, l'accezione con la quale viene utilizzato.

Io tenterò qui di mostrare come una singola classe di cultura materiale (una fonte) è in grado di fornire importanti dati sul carattere organizzativo dei gruppi preistorici in cui questa è presente.

Finalità del mio dottorato di ricerca è lo studio degli sviluppi delle regioni della Turchia meridionale e della Siria settentrionale nell'ambito del Neolitico medio del Vicino Oriente, ma questo non è particolarmente rilevante al momento; uso il mio studio per dare concretezza ai concetti che vorrei esprimere. Lo strumento con il quale ho deciso di iniziare ad affrontare il mio problema «storico» è quello della produzione ceramica. A guidare l'analisi di questo gruppo di materiali sono molte domande; non mi interessa infatti solamente sapere quando e chi ha prodotto questa ceramica, ma anche dove è stata prodotta, come, perché, chi l'ha usata. L'intento è di recuperare dati che mi aiutino a ricostruire il contesto di produzione, distribuzione e uso

della ceramica, in altre parole contribuiscano a ricomporre i caratteri politici, sociali ed economici delle società che hanno determinato questa produzione e ne hanno condizionato le caratteristiche.

Il Neolitico medio e tardo (grosso modo millenni VII e VI a.C.) sono identificati in Mesopotamia con le culture di Hassuna e Samarra prima e Halaf poi e sono i periodi in cui si rafforzano, si specializzano e si intensificano le «conquiste» fatte con la rivoluzione neolitica. Si tratta del periodo, ad esempio, delle prime specializzazioni economiche. Questo processo è accompagnato dalla comparsa di classi di materiali estremamente caratterizzanti, la cui area di distribuzione è molto chiaramente delimitata, i quali indicano un forte desiderio di esprimere identità e allo stesso tempo separazione tra gruppi diversi. Questo è probabilmente la conseguenza di un mutato rapporto con il territorio, legato alla specializzazione economica.

L'esempio della ceramica della cultura Halaf è illuminante. La società Halaf è caratterizzata da un'alta mobilità, espressione dell'organizzazione economica di pastori e agricoltori, quali sono questi gruppi. Elementi di cultura materiale e aspetti architettonici e insediativi hanno portato a riconoscere dei confini molto grandi di diffusione di questa cultura, ma l'aspetto qui forse più particolare è quello di una produzione ceramica specifica, altamente specializzata e intensamente decorata. Essa mostra un forte sviluppo dello stile decorativo, oltre che delle forme; questa ceramica si trova distribuita in tutta l'area della cultura Halaf e viene anche «esportata» verso siti di regioni limitrofe, ma soprattutto, si è dimostrato che vi era uno scambio costante di ceramica tra i siti. Le forme di questa ceramica dipinta (molti sono piatti e ciotole) indicano chiaramente che erano i vasi stessi l'oggetto dello scambio e non il loro contenuto. Questa ceramica aveva quindi una funzione rappresentativa, simbolica e accompagnava probabilmente lo scambio di doni o il movimento di individui tra i gruppi diversi.

In un periodo leggermente precedente a quello Halaf, ma contemporaneo alle sopra citate culture di Hassuna e Samarra, si trova su di un'area piuttosto vasta una ceramica particolare, di colore scuro, dalla superficie generalmente lucida, brunita e di impasto particolare (*Dark-Faced Burnished Ware*, DFBW). Come la ceramica Halaf, questa è stata interpretata come una produzione omogenea, caratteristica di un'unica regione culturale. Questa ceramica però non è dipinta e spesso non ha neanche una decorazione apparente, rendendo quindi molto difficile riconoscere caratteri stilistici, alla stregua di ciò che avviene con la società Halaf.

Non è mia intenzione trattare della diffusione di questa ceramica né definirne la regione culturale in questa sede, bensì concentrare l'attenzione su alcuni aspetti particolari per mostrare come utilizzo i dati per ricostruire alcuni caratteri organizzativi dei gruppi che producono questa ceramica.

Il contesto di partenza su cui ho basato questo lavoro è il sito di Mersin, sulla costa meridionale della Turchia, in Cilicia, dove il 30% della produzione ceramica, per i periodi da me indagati, è caratterizzato dalla presenza di DFBW. Una classificazione della ceramica del sito, basata sul tipo di impasto, il colore, lo spessore, il tipo di cottura ed il trattamento di superficie, mi ha portato a riconoscere cinque classi ceramiche, di cui ben tre possono essere riunite nell'unico grande gruppo della DFBW. Queste tre classi rappresentano di fatto dei gruppi ceramici ben distinti, che probabilmente sottolineano anche funzioni diverse, come mostrerò tra breve. Le altre due classi riconosciute nel sito sono di ceramica chiara, rossa, con impasto minerale e raramente trattamento di superficie. A questo lavoro di suddivisione della ceramica in classi tecnologiche è seguita un'analisi delle forme, la classica tipologia, quella per la quale è tradizione che gli archeologi litighino discutendo sulla maggiore o minore curvatura dell'orlo o sul piedino più o meno alto. Senza discutere ora sul perché e come si fa tipologia, vorrei solamente ribadire che la tipologia è un mezzo di indagine, uno strumento, e non un fine; lo dimostro subito. Un confronto tra le classi ceramiche e le forme presenti in ciascuna delle classi ha permesso delle osservazioni sulle modalità di produzione. Infatti, ciascuna classe ceramica sembra caratterizzata da forme specifiche, ovvero nella prima classe di ceramica DFBW sono realizzati solamente piatti, ciotoline, bicchieri, mentre nella seconda, vi sono grandi ciotole, olle senza collo o con leggero colletto. La terza classe di DFBW è invece caratterizzata dalle tipiche forme delle pentole, ovvero olle senza, o con lieve, collo. Anche le altre due classi ceramiche individuate sembrano essere caratterizzate da forme proprie, essendo essenzialmente presenti, in ambedue le classi, olle di dimensioni piuttosto grandi. È evidente, da queste poche osservazioni, che si tratta di una produzione ceramica già piuttosto specializzata. Ogni forma infatti viene realizzata con un impasto, cottura, colore e trattamento di superficie specifico. Sembra implicita la presenza, all'interno del gruppo, di persone addette e quindi, appunto, specializzate nella produzione della ceramica, in quanto una produzione a livello famigliare non potrebbe raggiungere questo grado di omogeneità e specializzazione. La presenza di specialisti costituisce un importante sviluppo nelle società neoli-

tiche, in quanto mostra che vi è già suddivisione del lavoro e quindi una riorganizzazione generale delle dinamiche interne del gruppo. Alcune persone producevano ceramica anche per altri, dello stesso gruppo, ma forse anche di altri gruppi. Questi specialisti però non erano necessariamente impiegati a tempo pieno nella produzione di ceramica, bensì è probabile che questa fosse un'attività stagionale. Non si tratta quindi ancora di classi di artigiani vere e proprie, ma del primo passo verso la comparsa di classi di lavoratori «salariati», comparsa che rivoluziona totalmente le relazioni sociali e politiche all'interno dei gruppi.

La DFBW si trova anche in molti altri siti della regione e di regioni limitrofe ed è proprio per questo che molti studiosi ritengono che questa venisse esportata da alcuni gruppi verso altre comunità. Molti di questi siti però non condividono le altre classi ceramiche presenti. Delle analisi mineralogiche condotte su tutte e cinque le classi ceramiche di Mersin, sembrerebbero mostrare una situazione complessa. Infatti, la composizione mineralogica e chimica delle cinque classi è quasi identica, fattore questo che indica una produzione locale sia delle tre classi di DFBW, sia delle altre due classi di ceramica chiara. Questo dovrebbe indicare che gli specialisti producevano principalmente per il sito stesso e non che siti diversi fossero specializzati nella produzione di alcune classi ceramiche particolari.

Aver compreso che probabilmente ogni sito produceva per sé almeno il grosso della sua classe ceramica è particolarmente importante in quanto, se si va ad analizzare la DFBW presente in siti diversi, si trovano in alcuni casi delle somiglianze sorprendenti, che sono difficili da spiegare senza ricorrere a concetti quali commercio e scambio. Esclusa questa possibilità, almeno come fattore determinante nella somiglianza della produzione ceramica dei siti diversi, risulta evidente che il motivo va cercato nel carattere del legame che univa questi gruppi, che doveva essere sicuramente di tipo organizzativo e/o culturale.

Per affrontare questo problema sono passata al confronto della produzione ceramica dei vari siti con DFBW. L'idea di base è quella secondo cui una produzione ceramica assolutamente identica, almeno in linea generale, tra due siti, indica una condivisione di caratteri culturali e sociali. I diversi gradi di somiglianza invece vanno analizzati come differenti livelli di condivisione culturale o relazione economico-politica. Il tipo ed il grado di somiglianza nella produzione ceramica possono quindi essere fondamentali per la comprensione di questi rapporti.

Questi contatti possono variare sia nella quantità che nella qualità; risulta quindi ovvio che la semplice presenza di ceramica simile in due siti non basta per spiegarne i rapporti, ma questa va analizzata nell'ambito della totale produzione ceramica. Farò solo qualche esempio riferito al mio caso. Nella piana dell'Amuq, il sito di Judaidah ha moltissima ceramica DFBW ed è anzi generalmente considerato il sito guida per l'orizzonte DFBW. Da un confronto delle classi ceramiche di questo sito con quello di Mersin è emerso innanzitutto che il repertorio ceramico dei due siti non è assolutamente identico. Hanno infatti ambedue ceramica DFBW, ma il resto della produzione è totalmente diverso. Judaidah ha della ceramica grossolana, con inclusi pagliosi, che nei livelli più tardi viene anche incisa o decorata con un bagno di colore rosso, ma non vi è alcuna ceramica rosata con inclusi minerali, come a Mersin. Inoltre, anche il confronto con la DFBW mostra qualche differenza. A Mersin sembra esserci una maggiore capacità di controllo della cottura; molte forme sono simili, ma Judaidah ha una varietà molto maggiore, con forme totalmente assenti da Mersin. Inoltre, nelle fasi antiche di Judaidah sono molto frequenti le decorazioni impresse e delle decorazioni ottenute con la lucidatura parziale del vaso, in modo da formare un motivo geometrico. Queste a Mersin sono state rinvenute, ma si tratta di casi estremamente rari, tali da sembrare in alcuni casi quasi intrusivi nel contesto. In ultimo, nella fase da me indagata, poco più del 50% della ceramica di Judaidah è DFBW, mentre a Mersin si tratta solo del 30%. Mi sembra che risulti piuttosto chiaro da questi dati che, se esisteva effettivamente un orizzonte DFBW inteso come una regione con caratteri culturali e organizzativi unitari, i due siti di Mersin e Judaidah non ne facevano parte allo stesso modo. Le somiglianze tra le ceramiche dei due siti però sono piuttosto forti perché possano essere semplicemente spiegate come conseguenze di scambi e relazioni di tipo economico. La DFBW è effettivamente parte integrante della cultura ceramica degli abitanti di Mersin e di Judaidah. Abbiamo già visto prima che la DFBW non è importata dal sud, ma prodotta localmente. Che si siano spostate delle persone? Che a Mersin si siano installati degli abitanti dell'Amuq? Oppure che i rapporti tra i due siti fossero stati talmente intensi e continui, che essi hanno sviluppato o acquisito degli aspetti di cultura materiale comuni? È chiaro che qualsiasi fosse stata la forma, questi due siti, nel Neolitico medio, dovevano far parte di un'unica rete di circolazione di modelli culturali basati anche su legami politici e sociali.

Il confronto della ceramica di Judaidah con quella di un altro sito, ad

oriente, mostra una situazione totalmente diversa, ma che proprio per questo vorrei sottolineare. Si tratta del sito di Ain el-Kerkh in Siria. Questo sito ha apparentemente una produzione ceramica identica a quella di Judaidah. Tutte le classi ceramiche presenti nel sito dell'Amuq sono presenti anche qui e anche le quantità relative di questa ceramica sembrano piuttosto simili. Molto frequenti sono le decorazioni impresse nei livelli antichi, mentre nei livelli più tardi si trova la decorazione ottenuta con la lucidatura, esattamente come a Judaidah. Non avrei alcun dubbio, in questo caso, a considerare questi due siti come appartenenti ad un'unica regione culturale. Siti quindi che condividevano probabilmente anche i caratteri organizzativi, sociali e forse economici.

Quello su cui volevo, qui, puntare l'attenzione è un aspetto forse secondario della produzione ceramica, ma che assume in questo caso un valore fondamentale, viste le considerazioni appena fatte. Sulla ceramica DFBW con decorazione impressa, a Judaidah, vi è sempre un bagno molto annacquato di colore rosso, mentre ciò non si nota mai ad Ain el-Kerkh. I motivi impressi però sono gli stessi, così come gli impasti e le forme. A mio parere questa differenza rappresenta la precisa volontà, cosciente o meno, di distinguersi di singoli siti o nuclei famigliari che appartengono però tutti ad una stessa società.

Come si nota, i livelli di indagine quindi sono molteplici, come sono molteplici i significati che la produzione di DFBW assume in questi sviluppi regionali. Essa può rappresentare, in un caso, la presenza di legami forti e complessi tra gruppi probabilmente diversi, ma collegati da un sistema di relazioni ampio (Mersin e Judaidah), e in un altro può indicare unione a livello regionale e quindi una maggiore identità politica (Judaidah e Ain el-Kerkh), ma al tempo stesso delle lievi variazioni stilistiche possono sottolineare le differenze intra-regionali, la parziale indipendenza di gruppi appartenenti ad uno stesso orizzonte culturale. Questo fatto sottolinea inoltre il carattere non completamente specialistico della produzione ceramica, che è realizzata da artigiani locali per ogni villaggio.

L'immagine che si ricava da questi pochi confronti è certo più articolata di una semplice tabella cronologica, anch'essa ricavabile dallo studio di una tipologia ceramica e certamente fondamentale ai fini di una ricostruzione storica del passato.

L'aspetto più importante di quanto si è voluto esprimere qui è, a mio parere, la consapevolezza delle diverse finalità dei metodi applicati allo studio di

uno stesso corpo di materiali, ossia di una fonte, diversità che permette, mediante la composizione di questi approcci, di comprendere i processi culturali nella loro complessità.

Lo studio delle cretule nella preistoria e protostoria vicino-orientale: dalla contestualizzazione all'interpretazione

Alessandra Mezzasalma

Abstract

The use and function of clay-sealings in the Prehistory and Protohistory of the ancient Near East should be reconsidered after the recent discovery of clay-sealings in Neolithic contexts. From the origin of state organisation, at the end of IV millennium BCE, sealings indicate a centralisation of goods and work controlled by a bureaucratic class, which also administered their redistribution. Probably other forms of control should be supposed for Neolithic, when a high degree of social and economical differentiation is not attested. Hundreds of clay-sealings discovered in a collective store-building at Sabi Abyad may indicate an egalitarian administration of common goods.

L'obiettivo di questo breve intervento risiede nel presentare due casi studio di utilizzo di cretule in contesti vicino-orientali, con lo scopo di far emergere alcune delle differenti interpretazioni possibili in base al contesto di rinvenimento e al quadro storico di riferimento. I due contesti storici presi come riferimento sono il caso dell'organizzazione delle attività amministrative in contesti urbani e in villaggi neolitici[1]. Partiamo dall'assunto che un dato archeologico si valuta esclusivamente in base al contesto nel quale è stato rinvenuto, contesto che dà un'indicazione sulla sua funzione, sul suo si-

[1] La ricostruzione della modalità di organizzare le attività amministrative in contesti urbani si basa principalmente sull'interpretazione di Fiandra e Ferioli riguardo i ritrovamenti di cretule ad Arslantepe-Malatya. P. Ferioli - E. Fiandra, «Clay-Sealings from Arslantepe VI A: Administration and Bureaucracy», in *Perspectives on Protourbanization in Eastern Anatolia: Arslantepe (Malatya). An Interim Report on the 1975–1983 Campaigns*, ed. by M. Frangipane and A. Palmieri, *Origini* 12 (1983), pp. 455–510; P. Ferioli - E. Fiandra, «Archive Techniques and Methods at Arslantepe», in *Archives Before Writing: Proceedings of the International Colloquium*, ed. by P. Ferioli, E. Fiandra, M. Frangipane and G. G. Fissore, Turin 1994, pp. 149–61.

gnificato per chi l'ha fatto o usato. Lo stesso tipo di documento archeologico può fornire indicazioni di carattere diverso proprio in base al contesto di rinvenimento, che permette di mettere in relazione tutti quei fenomeni da cui si possono trarre deduzioni storiche.

Occuparsi di cretule in contesti preistorici e protostorici implica la conoscenza del loro impiego nei periodi storici successivi e soprattutto la volontà e la curiosità di porre tali modelli interpretativi in discussione di fronte alla necessità di capire come società organizzate economicamente e politicamente in modalità diverse possano aver usato lo stesso tipo di strumento amministrativo. Per questo bisogna aver chiaro da una parte come le cretule sono state impiegate nei contesti delle città-stato mesopotamiche, quando una classe di veri e propri burocrati usa le cretule all'interno di un sistema sociale ed economico che controlla beni e forza lavoro; dall'altro domandarsi come le cretule possono essere state impiegate in società in cui il dominio di una classe emergente non si basa sul controllo dell'accesso o della circolazione delle risorse o del lavoro.

Entriamo nel vivo del problema chiarendo prima di tutto cosa è e cosa indica una cretula[2]. Per cretula si intende un nucleo di materiale malleabile – argilla, gesso, sterco impastato con cenere, cera, ceralacca – pressato su un oggetto e successivamente bollato con l'impressione di uno o più sigilli. Si tratta di un oggetto che conserva due tipi di impressioni diverse: su un lato il sigillo, sull'altro l'impressione in negativo dell'oggetto sul quale l'argilla è stata pressata. Lo studio funzionale di questi materiali è stato avviato da Enrica Fiandra partendo dal calco del retro, in modo da ottenere il positivo dell'oggetto sigillato, e ha permesso di riconoscere oggetti appartenenti a sistemi di chiusura, come pomelli e chiavistelli, e recipienti di diversa natura. È stato possibile stabilire che le cretule sono state adoperate per sigillare diversi tipi di oggetti con il fine di garantire l'integrità del contenuto contro possibili infrazioni. Tale controllo può essere esercitato su beni in movimento, come nel caso dell'esistenza di una rete di scambio di qualche tipo, o viceversa su beni da conservare e custodire in luoghi specifici, come magazzini. Precisiamo dall'inizio che possiamo parlare di sistema amministrativo quando crediamo esista un sistema istituzionalizzato e riconosciuto

[2] Tra le varie denominazioni antiche del nucleo con impressione di sigillo: in egizio, *sỉn*; in greco (Erodoto) γῆ σημαντρίς, in akkadico *šipassu* etc. In Italia la scuola di Fiandra e Ferioli tende ad usare la parola latina *cretula*, seguendo la tradizione italiana iniziata con Gianfranco Maddoli e Doro Levi che l'avevano adottata perché usata da Cicerone per indicare un'argilla bianca atta a ricevere l'impronta del sigillo.

dall'intera comunità che prevede un controllo sull'accesso o la circolazione di alcuni beni materiali.

In organizzazioni sociali di tipo statale, in cui è prevista la centralizzazione dei beni, le cretule servono a restringere l'accesso ai beni che vengono immagazzinati in un luogo specifico, trasportati da una parte del sito all'altra (per esempio da un magazzino ad una cucina), o da un sito a un altro. Dal momento che questi beni controllati provvedono alla sussistenza di istituzioni religiose, militari o amministrative, il loro controllo rappresenta il controllo delle attività di queste istituzioni. Dal momento che tali beni sono materie prime o strumenti per la produzione, il loro controllo rappresenta la tutela della produzione artigianale ed eventualmente il controllo dello scambio dei beni prodotti.

Per comprendere la natura e l'estensione geografica delle organizzazioni amministrative che fanno uso di cretule è importante conoscere dove tali cretule siano state originate. Gli oggetti sigillati infatti possono rappresentare non solo beni immagazzinati, ma anche la circolazione di materiali controllati in un sito o presso un piccolo numero di siti vicini. Allo stesso tempo, i beni sigillati potrebbero provenire da luoghi più distanti, implicando quindi l'esistenza di sistemi organizzati di scambio regolati da gruppi emergenti nelle società interessate da tale sistema di scambio. Per indagare la provenienza delle cretule uno strumento a nostra disposizione è l'analisi delle argille utilizzate che potrebbe indicare quanto il sistema amministrativo risponda a funzioni di centralizzazione e redistribuzione o ad attività di scambio.

L'uso di cretule e sigilli è quindi una tecnica di controllo che può essere esercitata da un gruppo di persone o dall'intera comunità. Quando tale controllo viene esercitato in organizzazioni sociali di tipo complesso, come *chiefdom* o stato arcaico – che rappresentano i casi sinora meglio noti archeologicamente – si assiste all'emergenza di individui o gruppi la cui abilità di coordinare le attività degli altri è istituzionalizzata. Vi è qualcuno in grado di prendere decisioni per altri circa la collocazione e i tempi del lavoro e dell'uso di risorse prime. Generalmente questa coordinazione e abilità di prendere decisioni si basa sulla presenza di un'amministrazione e di una centralizzazione, dove la prima indica che l'istituzione coordinatrice si trova al di fuori dei modi di azione della comunità; la centralizzazione invece rappresenta un piccolo gruppo di individui che raggiungono tutti i membri della società con la loro sfera di controllo. In termini simbolici e pratici i leader delle istituzioni devono essere in grado di stabilire la loro autorità per prendere deci-

sioni che altri seguiranno, attraverso le forme possibili nel contesto sociale, sia la religione, le obbligazioni reciproche o la coercizione. Soprattutto deve esistere il meccanismo tecnologico per restringere agli altri l'accesso ai beni essenziali, per registrare la loro distribuzione. Le cretule in particolare possono essere state usate da capi e dai loro agenti amministrativi come registrazioni fisiche per l'immagazzinamento o il movimento controllato di specifiche derrate alimentari, materie prime o prodotti finiti.

Le cretule svolgono la stessa funzione delle impressioni di sigillo su ceralacca, ma possono accompagnare la funzione primaria di garanzia a quella di testimonianza di operazioni di contabilità o redistribuzione compiute dai titolari del sigillo. Se il retro delle cretule viene analizzato in relazione al sigillo impresso sul verso, potrebbe essere possibile riconoscere quale sigillo ha sigillato la stessa porta, e se uno o più funzionari sono incaricati nello stesso magazzino. Se due o più cretule dallo stesso raggruppamento mostrano l'impressione dello stesso oggetto è verosimile che ci si trovi davanti a un processo di immagazzinamento. Le cretule su cavicchi di porte o su serratura indicano operazioni di apertura e chiusura di vani sottoposti a controllo, come magazzini o depositi. Invece, le cretule su diversi tipi di contenitori indicano le operazioni di prelievo e possono avere il significato di ricevute.

Il sistema di controllo sulle uscite e le entrate di un magazzino potrebbe aver funzionato in questo modo: la persona responsabile del magazzino, in occasione della consegna del quantitativo di merce spettante al destinatario, toglieva la cretula che in quel momento sigillava il contenitore dal quale si doveva estrarre il prodotto: sacco, *pithos*, cassetta, cofano. Effettuato il prelievo si richiudeva il contenitore e chi aveva ritirato la merce lo risigillava apponendovi il suo sigillo. Ad ogni prelievo le cretule tolte dai contenitori venivano raccolte e conservate in appositi recipienti posti, in seguito, in archivio. Le cretule asportate perdevano il loro significato di garanzia mantenuto durante tutto il tempo in cui sigillavano le merci e assumevano un nuovo significato di documento comprovante il prelievo e cioè di ricevuta.

Ogni cretula, attraverso il sigillo, rappresentava il ricevente e probabilmente aveva anche un valore di quantità nel senso che il titolare del sigillo presumibilmente ritirava sempre la stessa quantità di merce. Fino a che le cretule sono state usate senza l'ausilio della scrittura dobbiamo immaginare che i prelievi avvenissero secondo una norma, una quantità di beni prestabilita. In questo modo bastava il riconoscimento del sigillo impresso sulla cretula e la posizione o la provenienza di questa per stabilire cosa e quanto

era stato prelevato dal magazzino e da chi[3]. Dalle testimonianze raccolte sino ad oggi sappiamo che le cretule, una volta rimosse dall'oggetto, sono messe da parte sino alla fine del periodo amministrativo. Poi, dopo i necessari controlli e il finale rendiconto, vengono buttate via in modo da non poter essere riusate. L'archiviazione sarebbe limitata nel tempo, per permettere la memorizzazione e in caso la consultazione delle operazioni, e sarebbe ottenuta proprio con la conservazione e il raggruppamento temporaneo delle cretule in appositi contenitori[4]. Con l'introduzione della scrittura non sembra cambiare il sistema di gestione dei magazzini e il funzionamento e il significato delle cretule: i documenti scritti supportano e integrano il valore legale delle cretule attraverso la descrizione delle operazioni registrate.

Ma questo modello interpretativo è applicabile a società organizzate in maniera diversa come le comunità tardo neolitiche, in cui non esiste lo stesso grado di specializzazione economica e stratificazione sociale? Partiamo dai dati disponibili: un grosso numero di cretule è stato trovato in un vano di un grande edificio di Tell Sabi Abyad, nel Balikh, nei livelli del tardo neolitico, grossomodo tra VII e VI millennio a.C. L'edificio in questione, costituito da un insieme di piccoli vani in parte non comunicanti tra loro, può essere interpretato in base all'aspetto architettonico, ai ritrovamenti – ceramica, grandi quantitativi di grano, assenza di strumenti per la produzione di cibo – e alle grandi dimensioni rispetto al resto dell'abitato come un magazzino collettivo. Molte cretule presentano lo stesso tipo di retro, principalmente contenitori di ceramica e di vimini, possibile indice, come abbiamo visto, della presenza di un magazzino. Tra i retri, però, non sono state trovate mai impronte di chiusure di porte, di conseguenza le cretule sono state impiegate o custodite in un magazzino non sigillato.

La comunità di Sabi Abyad sembra rappresentare un villaggio di agricoltori e allevatori dove non sembra riconoscersi dall'analisi della cultura mate-

[3] Il sistema di quantità fisse è stato usato fino a tempi più recenti; infatti, esiste un termine sumerico, *sa-dug*, che significa «fisso» e forse «razione giornaliera», che ha il suo corrispettivo nell'akkadico *sattukku*. Cambiamenti nella quantità devono essere stati possibili attraverso la responsabilità della persona incaricata della distribuzione dei beni e del controllo delle cretule. P. Ferioli - E. Fiandra, «The Use of Clay Sealings in Administrative Functions from the Fifth to First Millennium B.C. in the Orient, Nubia, Egypt, and the Aegean: Similarities and Differencies», *Aegeum* 5 (1990), pp. 221–32.

[4] Ad Ebla è testimoniato l'uso di contenitori per raccogliere tavolette con lo stesso soggetto; a Lagash addirittura su due cretule è scritto «contenitore per cretule»; ad Arslantepe in un angolo di A340 si è riconosciuto un raggruppamento di cretule forse contenute in un sacco o comunque accantonate insieme per qualche scopo (*ibidem*).

riale un elevato grado di differenziazione sociale. Di conseguenza, non sembra possibile che le cretule in questo contesto siano state usate e controllate da élite per scopi di prestigio o status sociale. Se consideriamo che le cretule definiscono la proprietà di una persona o di un gruppo di persone, negando allo stesso tempo ad altri l'accesso a questa proprietà, affermiamo che le cretule implicano una distribuzione ineguale dei beni, in cui i differenti prodotti sigillati non sono accessibili a tutti i membri della società, ma solo ai proprietari. Pensare che a Sabi Abyad esistesse una centralizzazione di diversi tipi di prodotti, tra i quali derrate alimentari, è possibile, come è possibile che le cretule fossero state usate come nei tempi più recenti. Nel caso di derrate alimentari, se fosse vero, potremmo pensare fondamentalmente a due possibili modalità di centralizzazione. Il primo tipo si baserebbe sulla redistribuzione a beneficio degli stessi produttori. Potremmo immaginare varie forme di accesso ai prodotti immagazzinati secondo i bisogni o secondo circostanze prestabilite, come feste o celebrazioni di altro carattere. La responsabilità del controllo del magazzino e la forza sociale utile alla centralizzazione potrebbero essere basati: 1. sulla richiesta comunitaria di salvaguardare almeno una parte del raccolto da possibili danni e perdite; 2. sulla presenza di alcuni gruppi o individui preminenti a livello sociale piuttosto che sull'accesso alle risorse e alla ricchezza.

Le interpretazioni possibili possono essere diverse e ognuna lecita se suffragata dai dati. Ritengo che il fine delle nostre ricerche non sia raggiungere la verità, ma la comprensione delle possibili dinamiche sociali, economiche e culturali che hanno prodotto i differenti documenti storici che andiamo ad indagare.

Nell'ultimo decennio sono stati organizzati convegni e incontri specifici sull'argomento come il Colloquio Internazionale *Archives before Writing* nel 1991; nel 1992 fu organizzato a Clermont-Ferrand il IV Simposio Internazionale *Sceaux minoens et mycéniens, chronologie, fonction et interprétation*; nel 1993, nell'ambito del *13th International Congress of Anthropological and Ethnological Sciences* di Città del Messico è stata organizzata la Sessione «Administration in Ancient Societies»; infine, nel 1996 l'Ufficio Centrale per i Beni Archivistici e l'Archivio di Stato di Napoli hanno organizzato l'*International Round Table on Sphragistic Studies* dal titolo *Administrative Documents in the Aegean and their Near Eastern Counterparts*. Di tutti gli incontri citati sono stati pubblicati gli Atti relativi.

Aspetti morfologici, tipologici e culturali della ceramica del BA IV B di Ebla: studio preliminare

Cristiana Pezzetta

Abstract

The subject of this paper is cultural and historical transformation at the end of the EB IV, focusing on EB IV b.

The focus of the study is the manufacture of the pottery, drawing conclusions as to political, historical and cultural changes and their roots within the dialectic relationship between material aspects of life and ideology. The paper draws on morphological and typological analysis of pottery to hypothesize the origin of EB IV b phase as the container of two different ways of organizing the social life of people.

> I limiti della nostra conoscenza del passato non sono inerenti alla natura della documentazione archeologica; provengono piuttosto dalla nostra ingenuità metodologica, dalla nostra incapacità di sviluppare i principi che permetterebbero di stabilire un ponte tra le vestigia archeologiche e le ipotesi relative ai processi e agli avvenimenti del passato.
>
> L. Binford, 1972

Il lavoro che presentiamo in questa sede ha come obiettivo quello di mostrare i risultati preliminari della ricerca in corso condotta da chi scrive sulla ceramica comune dipinta del BA IV B di Ebla[1] con lo scopo di individuare la sequenza cronologica di questa fase all'interno del sito di Ebla, quindi di formulare ipotesi sui processi di cambiamento che hanno interessato la fase finale del BA nella Siria settentrionale, ed infine di rendere visibile attraver-

[1] P. Matthiae, *Ebla. Un impero ritrovato*, Torino 1977.

so lo studio di una classe di materiali come sia possibile accedere al livello delle ipotesi e delle interpretazioni sui processi di cambiamento che hanno interessato momenti significativi della storia di cui ci occupiamo.

In questa direzione l'analisi della ceramica dipinta del BA IV B di Ebla riveste per chi scrive un duplice profondo interesse: il primo di carattere storico, il secondo di carattere metodologico.

Per quanto riguarda il primo aspetto la fase in questione rappresenta, come è stato sostenuto da S. Mazzoni[2], il contenitore di un travaso tra due modi politici di strutturare l'esistenza comunitaria di un gruppo: il primo caratterizzato nella forma e nel contenuto dagli aspetti culturali messi in luce dalla stessa studiosa per il BA IV A di Ebla e dallo studio dei testi del ricchissimo archivio palatino; il secondo segnato dalla ristrutturazione del potere politico, dopo la distruzione della città ad opera di Sargon di Akkad, che consente alla città di Ebla agli inizi del BM di essere parte ormai di una fitta rete di relazioni regionali che coprono tutte le regioni del Vicino Oriente, dalle città dell'alluvio mesopotamico fino alle città paleo-hittite dell'altopiano anatolico[3].

Il BA IV B si pone cioè tra questi due periodi storici come contenitore di una trasformazione che prende forma ed immagine a partire dagli inizi del BM.

L'interesse che riveste sotto il profilo metodologico lo studio di una classe di materiali come la ceramica è dovuto in questo caso alla forte interrelazione tra aspetti di carattere puramente tecnologico che diventano strumenti di realizzazione di materia ideologica[4]. Inoltre ancora in questo caso l'importanza dello studio della ceramica di questa fase è strettamente connesso a problematici aspetti storici. Ciò che infatti caratterizza la fase di passaggio del BA IV B nella Siria settentrionale è la limitatezza dei contesti, in parte dovuta ad una evidenza reale, in parte falsata dalla mancanza di indagini archeologiche estese su questa fase. L'effetto ottico tuttavia non cambia: a fronte di una quantità estesa di materiali ceramici, limitata rimane la contestualizzazione di tali materiali. Uno degli esempi migliori a noi noti è quello dei terreni usati per la costruzione del terrapieno di Ebla, costituiti unicamente da accumuli di terra presi da edifici distrutti del BA IV B, ovvero non in giaci-

---

[2] S. Mazzoni, «La produzione ceramica del Palazzo G di Ebla e la sua posizione storica nell'orizzonte siro-mesopotamico del III mill. a.C.», *Studi Eblaiti* 5 (1982), pp. 145–200.

[3] M. Liverani, *Antico Oriente. Storia società economia*, Roma-Bari 1988.

[4] P. M. Rice, *Pottery Analysis. A Sourcebook*, Chicago-London 1987; A. O. Shepard, *Ceramics for the archaeologist*, Washington 1976.

tura primaria. Solo negli ultimi dieci anni la ricerca sul campo ha consentito di individuare almeno due contesti di giacitura primaria, da noi in corso di studio, e qui presentati.

Dunque la ceramica costituisce lo strumento di indagine più ampio per questa fase ed inoltre, proprio per l'accresciuta produzione delle classi a superfici decorate, come vedremo in seguito diventa un caso esemplare di studio per la trasmissione di elementi di comunicazione non mutuati da forme artistiche, ma connessi alla commistione tra il materiale e l'ideale.

Sotto il profilo cronologico lo spazio di tempo considerato copre l'ultimo quarto del III millennio (2300–2000 a.C.) ed è contraddistinto nella sua fase iniziale in diversi dei centri della Siria settentrionale (Ebla, Hama, Tell Selenkaiye, Qatna, Tell Masin)[5] da uno strato di distruzione che viene storicamente riconosciuto ed attribuito all'espansione akkadica nel nord sotto Sargon di Akkad (2335–2279 a.C.).

Ad Ebla questa distruzione coincide con quella dell'Edificio palatino di rappresentanza costruito sull'acropoli: il Palazzo degli archivi. Tuttavia ad Ebla anche la fine del BA IV B, che si colloca cronologicamente tra la fine del III e gli inizi del II mill., sembra essere stata segnata da una grave distruzione, a giudicare dalla forte presenza di cenere che caratterizza i terreni di accumulo usati per la costruzione del terrapieno, trasportati lì dagli edifici distrutti del BA IV B.

I campioni prescelti per lo studio provengono dai piani pavimentali relativi alla prima fase di edificazione del Palazzo Arcaico, nell'ala NW dell'edificio stesso, situato nella Città Bassa NO; dal Settore T situato sempre nella Città Bassa in prossimità della Porta N di Ebla, dove, nonostante la difficoltà nel ricostruire strutture omogenee nel loro complesso (in tutti e tre i sottosettori sono state riconosciute sovrapposizioni che sono sia del BM che addirittura del Ferro III), sembra indiscutibile l'esistenza di un vero e proprio insediamento in questa area della Città Bassa per il BA IV B; infine dal Forte

[5] Matthiae, *Ebla*; S. Mazzoni, «Elements of the Ceramics Culture of Early Syrian Ebla in Comparison with Syro-Palestinian EB IV», *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, n. 257 (1985), pp. 1–18; E. Fugmann, *Hama. Fouilles et Récherches 1931–1938*, Copenhagen 1958; M. N. van Loon, «1974 and 1975 Preliminary Results of the Excavations at Tell Selenkahiye Near Meskene, Syria», in *Archeological reports from the Tabqa Dam project - Euphrates Valley, Syria* (Annual of the American Schools of Oriental Research, 44), ed. by D. N. Freedman, Winona Lake 1979, pp. 97–112; R. du Mesnil du Buisson, «Compte rendu de la quatrième campagne de fouilles à Mishrifé-Qatna», *Syria* 11 (1930), pp. 146–53; id., *Le site archéologique de Mishrifé-Qatna*, Paris 1935; id., «Souran et Tell Masin», *Berytus* 2 (1935), pp. 124–25.

Settentrionale, ovvero dai terreni depositati davanti al muro di cinta M. 7357 che delimita la città sul fronte nord-occidentale.

Aspetti morfologici

La ceramica proveniente dai settori sopra elencati è stata suddivisa, sulla base del lavoro precedentemente svolto da S. Mazzoni per il BA IV A[6], nelle seguenti classi: ceramica comune, ceramica comune corrugata, ceramica comune dipinta e ceramica comune dipinta e corrugata.

Poiché la ricerca in corso ha come obiettivo l'analisi della ceramica dipinta di questa fase, premettiamo che non sono state inserite nella seguente presentazione: la ceramica da cucina, la *reserved slip*, la *smeared wash* e la *pattern combed*; la prima perché non risponde nella sua produzione a criteri legati a modi ed esigenze di comunicazione come nel caso della ceramica dipinta, le altre perché il numero dei loro frammenti è eccessivamente scarso per poterne dedurre validi risultati. Ne sono state date tuttavia le percentuali di attestazione che rendono la lettura della distribuzione delle classi più realistica.

L'analisi morfologica dei tre differenti campioni per tutte le classi esaminate ha consentito di riconoscere due tipi di impasti. Essi si differenziano per il colore dell'argilla, nel primo caso di colore bianco-crema, nell'altro rosato con sfumature più o meno scure, a seconda della cottura.

In genere la frattura appare caratterizzata nelle forme da mensa sempre da un grado di cottura piuttosto elevato; la tessitura dell'argilla è molto sottile con una percentuale medio-alta di inclusi minerali di colore nero a sezione sottile, cui tuttavia possono trovarsi aggiunti anche inclusi calcarei in medio-bassa concentrazione e a sezione medio-sottile. Per le forme da conservazione di medio-grande capienza invece l'impasto appare a tessitura più grossolana e gli inclusi di natura calcarea a diametro maggiore sono presenti in discreta quantità, con minima presenza di sgrassanti vegetali. Questi elementi rendono la frattura dei frammenti meno compatta anche se la cottura è sempre piuttosto elevata.

Tali aspetti morfologici se confrontati con quelli della ceramica comune e comune decorata del BA IV A sembrano distinguersi per una progressiva *semplificazione dei processi produttivi*. Così per esempio nel BA IV B non viene quasi più usato l'impasto di colore verdastro a cottura molto ele-

[6] Mazzoni, «La produzione ceramica».

vata e depuratissimo che caratterizzava invece la ceramica comune della fase precedente.

Nella stessa direzione deve essere letta la presenza di inclusi calcarei negli impasti delle forme da mensa, anche in quelle dipinte.

La distribuzione degli impasti (vd. in fondo al testo) per ciascun settore e per ciascuna classe mostra molto chiaramente quanto sopra ipotizzato, con una sostanziale ed unica differenziazione nell'uso degli impasti tra quello bianco-crema per le classi decorate e quello rosato per la ceramica comune. Resta da osservare ancora uno sbilanciamento verso la scelta dell'impasto rosato nella ceramica comune del Forte Settentrionale rispetto al Settore T. Il cambiamento verso l'omogeneizzazione degli impasti ed il progressivo aumento di quello rosato nella ceramica comune del Forte Settentrionale potrebbe essere valutato in senso cronologico, poiché uno degli aspetti fortemente innovativi della ceramica del BM I è costituito proprio dalla attestazione di impasti molto omogenei tra loro che si differenziano sostanzialmente per il diverso grado di cottura, che influisce sul colore.

Dunque nel complesso l'analisi morfologica della ceramica comune proveniente dai settori sopra ricordati ha permesso di osservare un cambiamento nel modo di produrre la ceramica che a partire dalla scelta degli impasti, dall'aumento e dalla diversificazione degli inclusi minerali presenti in essi, va nella direzione di una minore attenzione posta negli elementi di struttura della ceramica stessa, a favore tuttavia come vedremo di una ricerca più attenta degli elementi decorativi. L'assenza di ritrovamenti dei luoghi di lavorazione ci rende assai problematico ricostruire i modi di questi processi produttivi, che tuttavia non sembrano discostarsi da quello identificato da S. Mazzoni[7] come «produzione di massa» per la ceramica palatina del BA IV A. Ma a fronte dell'omogeneità degli aspetti morfologici l'esigenza di esprimere elementi di differenziazione si manifesta come vedremo ora negli aspetti tipologici che caratterizzano questa ceramica.

Aspetti tipologici

Alcune evidenze erano già state messe in luce nel sito di Ebla, anche se in modo non sistematico, dalle indagini compiute precedentemente riguardanti questa fase. Tuttavia la comparazione tra contesti differenti dello stesso sito ha consentito ulteriori precisazioni. A partire infatti dalla distribuzione delle

[7] *Ibidem*.

classi (vd. in fondo al testo): ceramica comune, ceramica comune corrugata, ceramica comune dipinta e ceramica comune corrugata e dipinta, appare ormai un dato inequivocabile l'aumento nella produzione della ceramica dipinta, che in questa fase, differenziandosi ulteriormente, dà origine ad una nuova classe associando alla pittura la corrugazione. Questo dato appare interessante soprattutto se confrontato con la produzione di ceramica dipinta nel BA IV A. In questa fase infatti sono attestati dal Palazzo G pochissimi frammenti di bicchieri dipinti, mentre le forme dipinte più frequenti sono le giarette e le olle con orlo rigonfio poco estroflesso e la più peculiare brocca a bocca triloba, decorata con onde verticali sulla pancia poste al di sotto di una sottile fascia orizzontale campita a reticolo.

Da questi dati emerge un cambiamento non solo di carattere quantitativo ma qualitativo rispetto al BA IV A, ovvero non solo aumenta la produzione della ceramica decorata, sia essa dipinta o dipinta e corrugata, ma di queste nel BA IV B la forma attestata in maniera preponderante è il bicchiere. Dunque nelle forme da mensa, come le brocche o le giarette, che dominano nella fase precedente, funzionalmente legate al principio di unità da cui deriva la distribuzione di «contenuti» simili, predominano in questa fase i bicchieri che segnano la separatezza del contenuto attraverso la diversificazione delle sue decorazioni. Ovvero sembra acquistare valore l'individualità dei singoli commensali.

Inoltre, allo stato attuale della documentazione, la ceramica decorata del BA IV B sembra caratterizzare non solo contesti elitari come quelli palatini, ma anche contesti di natura domestica privata, come risultato dal Settore T. Ovvero la ceramica decorata non è usata solo da limitati segmenti della compagine sociale in situazioni caratterizzate da forti aspetti ideologici.

La ceramica decorata diventa dunque un modo di espressione di identità largamente diffuso, come l'aumentata produzione dimostrerebbe.

Tuttavia questi dati acquistano reale spessore solo se associati al fatto che nonostante le ceramiche con decorazione della superficie costituiscano l'aspetto saliente di questa fase, in realtà la classe che in assoluto in tutti e tre i campioni domina percentualmente è sempre la ceramica comune.

Dove però assistiamo ad un cambiamento: in questa classe infatti i bicchieri corrugati, che nel BA IV A costituivano l'elemento distintivo della cosiddetta «cultura caliciforme», sono attestati per il 4% in tutti e tre i settori di scavo considerati, mentre le ceramiche decorate sono presenti per il 30%.

Ovvero rispetto alla distribuzione delle forme interessanti appaiono altri

dati relativi al Forte Settentrionale e al Settore T. Nel primo infatti per quanto riguarda la ceramica comune domina sulle altre forme la coppa, di cui sono stati individuati 8 gruppi tipologici. Ora questo dato potrebbe risultare alterato dalla natura dei terreni di deposito da cui il campione proviene. Tuttavia una simile distribuzione, sebbene in modi meno schiaccianti, riguarda anche il Settore T.

Questi dati vengono a disegnare come una tipologia da mensa che costituisce il bagaglio necessario in questo momento all'espressione di un modo di essere e di riconoscersi nella condivisione a mensa secondo un prestabilito e puntuale codice di comportamento messo in uso nella scelta delle stoviglie necessarie a tale fine.

Questi aspetti ci portano ad alcune considerazioni: se da una parte sotto il profilo morfologico assistiamo a ciò che abbiamo definito come *semplificazione dei processi di produzione*, questo non corrisponde, in concomitanza con quella che viene definita dagli storici crisi della «seconda urbanizzazione», ad un decadimento culturale, ma ad un cambiamento strutturale di tipo politico e sociale, che porta in questa fase di transizione all'esigenza di esprimere in modo diverso la specificità culturale di queste regioni settentrionali.

La ceramica dipinta veicola a nostro avviso alla fine del BA il contenuto di questa specificità, contraddistinta da un modello di urbanizzazione che poggia su una dialettica forte tra città emergenti ed entità politiche seminomadi, non sbilanciata, se non sotto il profilo ideologico, ma non al livello reale, a favore della città sulla campagna.

Aspetti cronologici

Alcuni dati derivati dal confronto con la ceramica coeva della regione dell'Amuq[8] a N e di Hama[9] a S hanno consentito di mettere in sequenza cronologica la ceramica qui presentata.

Ad un livello generale la ceramica da conservazione mantiene sotto il profilo formale aspetti più conservativi rispetto a quella da mensa che la collocano nel livello di Hama J5 ed Amuq J, salendo a volte a Hama J6 e dimostrando con ciò, secondo quanto osservato da S. Mazzoni, il suo aspetto di

---

[8] R. J. Braidwood, *Mounds in the Plain of Antioch* (Oriental Institute Publications, 48), Chicago 1937; R. J. Braidwood - L. S. Braidwood, *Excavations in the Plain of Antioch, I. The Earlier Assemblages. Phases A–J* (Oriental Institute Publications, 61), Chicago 1960.

[9] Fugmann, *Hama*.

continuità con la fase precedente, di cui Hama J6 è parte. Tuttavia preziosi suggerimenti comunicatimi personalmente da S. Mazzoni mi hanno indotto a rivedere l'intero gruppo, osservando al di là di evidenti aspetti conservativi anche elementi di trasformazione, che sono tuttavia ancora in corso di studio.

La ceramica da mensa mostra una più articolata differenziazione cronologica, che rende possibile porre in sequenza sulla base dei confronti con la ceramica proveniente dalle regioni sopra ricordate il Settore T, il Forte Settentrionale ed il Palazzo Arcaico.

Relativamente al Settore T assai interessante appare la distinzione tra i livelli pertinenti i piani pavimentali di L. 5406, L. 5422, e di L. 5682 e quelli di distruzione soprastanti, che individuano due fasi del BA IV B nell'assenza i primi livelli, nella presenza i secondi di coppe ad orlo doppio e coppe a triplice listellatura. Le forme sopra ricordate sono infatti ben attestate nei livelli di Hama J2–1, che segnano la fine del BA.

Per quanto riguarda la ceramica comune dipinta interessante ci sembra la presenza in L. 5682 della caratteristica brocca del BA IV A, con le sgocciolature sulla pancia. Dello stesso tipo non ne sono state trovate né nel Forte Settentrionale né nel Palazzo Arcaico, lasciandoci così ipotizzare la recenziorità del Settore T sugli altri due, poiché proprio questo tipo di brocca costituisce una delle forme più in uso nel BA IV A.

Per quanto riguarda il Forte Settentrionale, la stessa giacitura stratigrafica dei terreni permette ulteriori considerazioni: difatti essi sono stati ammassati a ridosso del muro M. 7357, che a giudicare dalla dimensione dei mattoni (60x60) e dalla linea di continuità con il muro addossatosi ad esso nel BM, deve essere stato costruito certamente nel BA IV, non sappiamo se all'inizio di questa fase o addirittura nel BA IV B, in ogni caso certo prima della seconda distruzione che segnò la vita del sito.

I terreni gettati a riempimento davanti a M. 7357 appartengono all'ultima fase del BA IV B, anche a giudicare dalla quantità di cenere che li caratterizza. L'analisi tipologica che emerge dallo studio della ceramica proveniente da questo settore mostra l'evidenza della fase ultima del BA IV B, sia per la presenza anche in questo caso delle coppe descritte prima per il Settore T, sia anche per alcuni aspetti della ceramica dipinta riguardanti la decorazione. Nella fase finale del BA si passa, nella decorazione dei bicchieri, dalla pittura a fasce associata o meno a fasce con ondulazioni orizzontali e a fasce corrugate, all'inserimento nel campo decorativo di elementi vegetali o animali. Questo aspetto è attestato solo in Hama J1.

Sul Palazzo Arcaico, ancora in corso di studio, sono possibili solo alcune osservazioni preliminari. Accanto infatti al repertorio classico del BA IV B si notano alcune differenze.

Le prime, di carattere tecnico, mostrano un uso della ruota meno attento, producendo nel caso delle coppe ad orlo doppio esempi che assomigliano ma non sono più quelli propri del BA IV B, e che sembrano precedere nella trasformazione della parte bassa dell'orlo l'alta carenatura delle coppe del BM iniziale. Altre osservazioni riguardano gli aspetti decorativi poiché la corrugazione si trova ora applicata sulle spalle di giare e giarette, ma realizzata con una incisione più profonda e limitata nello spazio sempre ad un numero di linee orizzontali compreso tra 3 e 6. Ci sembra in realtà che non si tratti più di corrugazione ma di primi esempi di pettinatura, anticipando così il sistema di trattamento della superficie nelle forme da conservazione ben conosciuto nel BM.

Conclusioni

Sotto il profilo storico sono stati raggiunti alcuni risultati e formulate alcune ipotesi. I risultati riguardano l'evidenza di una sequenza cronologica del BA IV B ricostruita ad Ebla a partire dalla sequenza ceramica. Il quadro cronologico che ne deriva vede una fase iniziale caratterizzata da elementi di continuità nelle tipologie da conservazione, ma anche segnata fin dall'inizio da forti innovazioni nella produzione della ceramica dipinta, come visibile nel Settore T.

I limiti imposti dalle indagini sul campo non ci permettono di dire con sicurezza se dopo la distruzione del Palazzo in qualche modo l'insediamento abbia preferito il settore N della città e lì si sia spostato, forse semplicemente perché meno investito dalla catastrofe, proveniente da S, e/o solo perché più lontano da eventuali attacchi. A questa fase di riorganizzazione segue una fase di maturazione che culmina con l'edificazione del Palazzo Arcaico, sede probabilmente del potere centrale.

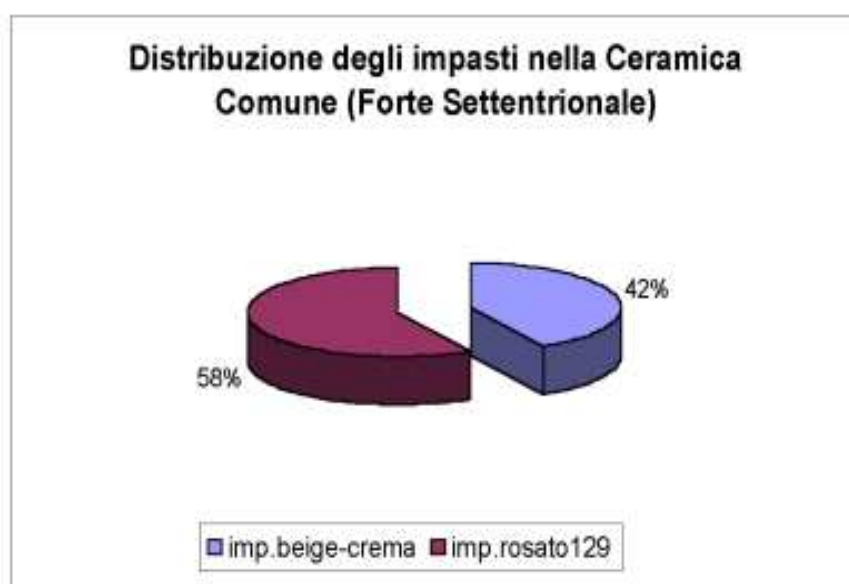
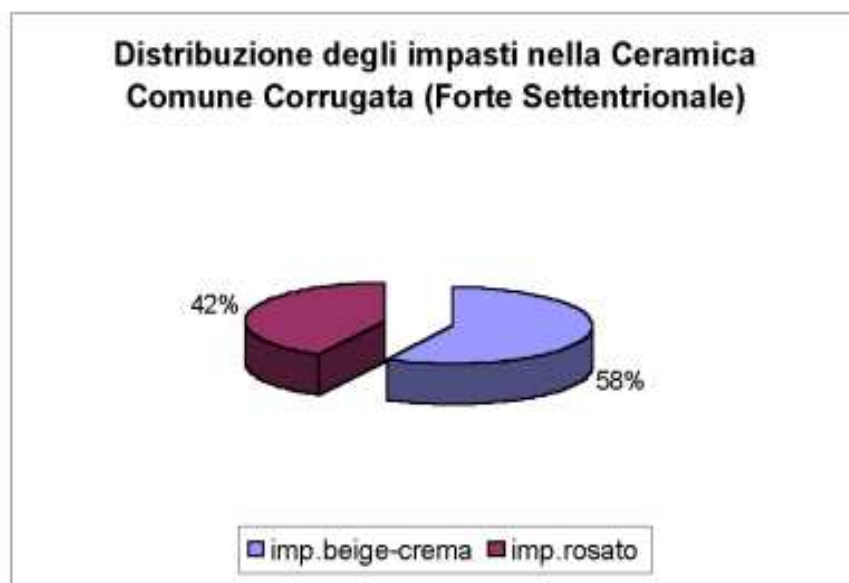
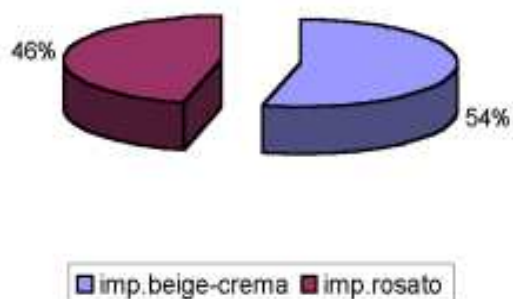
Le ipotesi ancora tutte da verificare riguardano il rapporto tra le trasformazioni osservate sia in ambito morfologico che tipologico per la ceramica del BA IV B e la struttura politica e sociale che ad essa fa riferimento.

Una delle ipotesi riguarda la possibilità che la ceramica dipinta veicoli con gli strumenti espressivi che le sono propri, come per esempio la forma del bicchiere associata alla diversità delle decorazione, la specificità cul-

turale di questa regione nel momento in cui l'ideologia urbana subisce un momento di crisi.

Ovvero attraverso l'espressione della diversità delle decorazioni, applicate tuttavia su forme identiche a quelle del BA IV A, e quindi nella linea ideologica della continuità, si potrebbe voler esprimere invece la complessa e articolata compagine sociale caratterizzata da identità distinte e sfumate, nate all'interno di un territorio in cui l'elemento nomade non è mai stato sedentarizzato per sempre e soggiogato a quello urbano, ma se ne frantuma l'unità nel momento in cui cede il collante ideologico rappresentato dallo Stato.

Distribuzione degli impasti nella Ceramica Comune Corrugata (Forte Settentrionale)
42%
58%
imp.beige-crema
imp.rosato

Distribuzione degli impasti nella Ceramica Comune (Forte Settentrionale)
42%
58%
imp.beige-crema
imp.rosato129

Distribuzione degli impasti nella Ceramica Comune Corrugata e Dipinta (Forte Settentrionale)
46%
54%
imp.beige-crema
imp.rosato

Distribuzione degli impasti nella Ceramica Comune Dipinta (Forte Settentrionale)
42%
58%
imp.beige-crema
imp.rosato

Distribuzione in classi (Forte Settentrionale)
250
200
150
100
50
0
c. comune
c. c. corrugata
c. c. dipinta
c. c. corr. Dip.
ceramica da cucina
reserved slip
pattern combed
smeared wash

Distribuzione in classi (Forte Settentrionale)
1%
1%
1%
10%
19%
53%
11%
4%
c. comune
c. c. corrugata
c. c. dipinta
c. c. corr. Dip.
ceramica da cucina
reserved slip
pattern combed
smeared wash

Distribuzione in classi (Settore T)
200
150
100
50
0
c. comune
c. c. corrugata
c. c. dipinta
c. c. corr. Dip.
ceramica da cucina
reserved slip
pattern combed
smeared wash

Distribuzione in classi (Settore T)
10%
0%
7%
10%
5%
68%
c. comune
c. c. corrugata
c. c. dipinta
c. c. corr. Dip.
ceramica da cucina
reserved slip
pattern combed
smeared wash

Distribuzione in classi (Palazzo Arcaico)
20
15
10
5
0
c.comune
c. c. corrugata
c. c. dipinta
c. c. corr. E dip.
ceramica da cucina
reserved slip
pattern combed
smeared wash

Distribuzione in classi (Palazzo Arcaico)
25%
0%
4%
71%
c.comune
c. c. corrugata
c. c. dipinta
c. c. corr. E dip.
ceramica da cucina
reserved slip
pattern combed
smeared wash

Distribuzione delle forme della ceramica comune
(Forte Settentrionale)
140
120
100
80
60
40
20
0
24
4
22
giara da conservazione
giaretta
brocca
pentola
coppa
bicchiere

Distribuzione delle forme della ceramica comune
(Settore T)
50
40
30
20
10
0
34
34
0
0
24
giara da conservazione
giaretta
brocca
pentola
coppa
bicchiere

Distribuzione delle forme della ceramica comune
(Palazzo Arcaico)
7
6
5
4
3
2
1
0
4
4
0
1
7
0
giara da conservazione
giaretta
brocca
pentola
coppa
bicchiere

Rapporto tra spazio pubblico e spazio privato nelle città del Sud della Mesopotamia tra il IV ed il I mill. a.C.: la ricerca di un metodo*

Simona Bracci

Abstract

This short paper marks the starting point of a wider PhD research whose subject is the topography of ancient Mesopotamian towns.

The town is here studied through the observation of the relation between Public and Private Space and its changes during the different historical periods.

The first step of this research aims at the creation of a useful method to analyse the topography of the ancient sites through the knowledge of the previous works about ancient Near Eastern and classical towns. Notwithstanding the great interest aroused by Torelli and Zanker with their studies about Rome and Pompei, it seems that the method developed for the study of the Hellenistic and Roman world doesn't fit the Mesopotamian one. In Near Eastern towns the idea of regular space, which is typical of the classical world, seems to be lacking.

This observation leads to think that a more successful approach to the subject must be a more complex one: not only the study of the relationship created on the ground by the different buildings, but the use of the textual sources which can help understand the idea of the town and the messages connected with the architecture itself.

Il fenomeno cittadino ha caratterizzato la vita delle comunità vicino-orientali sin dal IV mill. a.C. Spesso ci si è soffermati a spiegare le modalità della nascita e della trasformazione del fenomeno urbano; più raramente, invece, si sono indagate le differenze che, attraverso i secoli, hanno caratterizzato l'impianto di questi grandi centri.

La mia ricerca di dottorato vuole soffermarsi proprio sull'aspetto topografico della città mesopotamica e sulle modalità del suo cambiamento, lette

*Relazione presentata fuori convegno.

attraverso l'osservazione del rapporto, sia qualitativo che quantitativo, tra le componenti dello spazio cittadino: quella pubblica e quella privata.

Partendo dall'idea che la creazione di uno spazio urbano sia un'operazione culturale che veicola messaggi alla popolazione che questo spazio abita, la finalità di questa ricerca è quella di comprendere, per quanto possibile, il linguaggio urbanistico della città mesopotamica indagando la diversa natura di tali centri durante la storia della loro evoluzione.

L'arco cronologico di interesse, come già detto, è quello che va dal IV al I millennio a.C., mentre l'area geografica comprende il bacino della Diyala e dello Hamrin e tutto il centro-sud della Mesopotamia; il corpus dei dati proviene da circa 25 siti[1]. L'ampiezza tanto del periodo in esame quanto dell'area interessata ha lo scopo di sottolineare e valorizzare il fattore della trasformazione cittadina.

Essendo questa ricerca ancora preliminare si sta per ora cercando una metodologia d'indagine con cui affrontare le questioni di carattere topografico; il primo passo fatto è stato quello di osservare quanto realizzato dagli studi precedenti sia in ambito vicino-orientale che in ambito classico. Quanto esposto di seguito è una breve sintesi delle osservazioni fatte che servono non solo a chiarire le modalità con cui sinora ci si è occupati di topografia ma anche le ragioni per cui alcuni approcci possano risultare inadatti o limitanti alla comprensione del linguaggio spaziale delle città della Mesopotamia centromeridionale.

Scontrandosi con il problema topografico in ambito vicino-orientale, ci si imbatte immediatamente nella mancanza di una metodologia che abbia sviluppato degli strumenti d'indagine atti ad affrontare il problema dell'uso dello spazio e del linguaggio urbanistico.

Gli studi sulle città vicino-orientali, così come anche quelli relativi alle città greche e romane, hanno mostrato nel loro momento iniziale la tendenza a porsi problemi più vasti di quello squisitamente topografico; ci si è interessati piuttosto alle cause che hanno portato alla nascita del fenomeno urbano: il funzionamento economico, la struttura sociale, il rapporto con il territorio circostante. Si allude a quanto scritto da A. Fankelstein (che si rifà al precedente studio di A. Deimel e dell'economista A. Schneider), e successi-

[1] Si tratta dei siti di: Uruk, Eridu, Khafagia, Tell Asmar, Tell Agrab, Ischschali, Kish, Isin, Larsa, Sippar Amnanum, Sippar Jahrurum, Ur-Obeid, Nippur, Fara, Abu Salabikh, Tell Harmal, Tell ed-Dhibai, Mashkan Shapir, Tell Zubeidi / Tell Imlihiye, Tell Yelki, Aqar Quf, Babilonia, Borsippa.

vamente di K. Wittfogel, H. Nissen, R. McC. Adams[2]; soprattutto quest'ultimo ha aperto la strada ad un'indagine di tipo territoriale che si considera particolarmente utile ai fini di questo studio.

Il primo ad aver affrontato l'aspetto squisitamente topografico della città mesopotamica, unico tentativo negli anni '50, è H. Frankfort[3]; lo studioso, in base all'osservazione del moderno centro di Erbil, ipotizzava un'analogia di carattere topografico e demografico tra quanto accade nella città orientale moderna, islamica, e quelle antico-orientali.

Solo diversi anni dopo usciva uno studio monografico, realizzato da Lampl[4], connesso alla topografia delle città antico-orientali; un lavoro, questo, privo di qualsivoglia carattere metodologico diverso da quello descrittivo, che sottolinea molto un presunto disordine del tessuto urbano caratteristico delle città mesopotamiche.

A questi primi tentativi seguono, in tempi più recenti, una serie di altri studi[5] che, pur nella loro validità[6], sembrano soffrire di una certa parzialità nell'approccio: troppo spesso, infatti, ci si limita a descrivere lo spazio urbano senza peraltro cercare una metodologia che permetta di affrontare l'argomento nella sua totalità. La città continua anche negli anni '80–'90 ad essere

---

[2] A. Falkenstein, «La cité-temple sumérienne», *Cahiers d'Histoire Mondiale* 1 (1954), pp. 784–814; A. Deimel, *Sumerische Tempelwirthschaft zur Zeit Urukaginas und seine Vorgänger*, Roma 1931; A. Schneider, *Die sumerische Tempelstadt. Die Anfänge der Kulturwirtschaft*, Essen 1920; K. A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power*, New Heaven 1957; *City Invincible: A Symposium on Urbanization in the Ancient Near East*, ed. by C. H. Kraeling and R. McC. Adams, Chicago 1960.

[3] H. Frankfort, «Town Planning in Ancient Mesopotamia», *Town Planning Review* 21 (1950), pp. 99–115.

[4] M. Lampl, *Cities and Planning in the Ancient Near East*, New York 1968.

[5] W. Nagel - E. Strommenger, «Altorientalische Städte, von der Dorfkultur zur Hochkultur seit Habubah bis Babylon», *Kölner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte* 16 (1978–79), pp. 61–75; E. Frezouls, «Urbanisme et société», *Mélanges de l'École française de Rome: Antiquité* 95 (1983), pp. 304–333; E. Klengel-Brandt, «Zur Stadt im Alten Mesopotamien», *Altertum* 33 (1987), pp. 16–24; B. Brentjes, «Die Stadt im Vorderen Orient», *Altertum* 33 (1987), pp. 5–15; S. A. A. Kubba, *Mesopotamian Architecture and Town Planning from Mesolithic to the End of Protohistoric Period 10,000–3500 B.C.*, Oxford 1987; J. N. Postgate, «A Sumerian City: Town and Country in the 3rd mill. B.C.», *Scienze dell'Antichità* 6–7 (1992–93), pp. 409–35.

[6] Spunti interessanti si notano nelle osservazioni di Frezouls, che sottolinea il valore simbolico di alcune delle componenti topografiche come la tendenza verso l'alto data dall'altezza nelle ziqqurat, ed in quelle di J. Oates che per prima, evidenziando la similitudine tra le strutture architettoniche di città diverse, inizia a parlare di pianificazione urbana.

argomento di discussione come si evince dal numero di congressi[7] ad essa dedicati ma, ancora una volta, l'interesse non è tanto relativo al fenomeno urbano nel suo linguaggio architettonico, quanto ad alcuni suoi aspetti peculiari: il carattere economico, il cambiamento, la problematica delle città di nuova fondazione.

Se gli studi orientali in ambito topografico devono ancora affermarsi, il panorama degli studi classici (certamente grazie alla quantità ed alla qualità dei dati a disposizione) è decisamente più ampio.

L'approccio privilegiato dalla topografia classica è quello connesso alla forte caratterizzazione dell'impianto degli assi viari[8]; il tessuto urbano viene spesso interpretato come il risultato, peraltro bidimensionale, dell'incontro tra il territorio ed i percorsi stradali ivi tracciati. Questa eccessiva attenzione alla rete stradale risulta strategia inopportuna nella lettura dello spazio cittadino vicino-orientale eppure ha spesso condizionato gli studiosi che hanno definito le grandi concentrazioni mesopotamiche come disordinate, leggendo lo spazio unicamente nella sua opposizione ordine vs disordine.

All'interno degli studi topografici si è distinto quello che potrebbe forse definirsi un approccio «semiotico», esemplificato nei lavori che Torelli e Gros[9] compiono sull'urbanistica del mondo greco e di quello romano, così come nell'interpretazione che Zanker[10] fornisce riguardo allo spazio urbano di Pompei.

Per quel che riguarda il primo dei due lavori nominati particolarmente interessante sembra la lettura che questi due autori danno dello spazio della Roma augustea. Le ragioni che rendono interessante questo particolare momento della storia di una città tanto difficile da interpretare quale è Roma sono essenzialmente tre: primo il fatto che in questo caso si tratti di una complessa serie di interventi realizzati su uno spazio già strutturato e, per sua na-

[7] *La ville dans le Proche Orient. Actes du Colloque de Cartigny 1979*, publ. par F. Brüschweiler, Leuven 1983; *La ville neuve. Une idée de l'antiquité?*, publ. par J. L. Huot, Paris 1988; *The Town as a Regional Economic Centre in the Ancient Near East* (Studies in Social and Economic History, 20), ed. by E. Aerts and H. Klengel, Leuven 1991; *Nuove fondazioni del Vicino Oriente Antico: realtà ed ideologia*, a cura di S. Mazzoni, Pisa 1994; *Die Orientalische Stadt: Kontinuität, Wandel, Bruch. 1. Internationale Colloquium der Deutschen Orient-Gesellshaft 9–10 Mai 1996 in Halle/Saale*, hrsg. von G. Wilhelm, Saarbrucken 1997.

[8] Uno dei primi studi sistematici realizzato negli anni '50 da F. Castagnoli porta il significativo titolo di «Le città a pianta ippodamea».

[9] E. Gros e M. Torelli, *Storia dell'urbanistica. Il mondo greco*, Roma-Bari 1983.

[10] P. Zanker, *Pompei*, Torino 1993.

tura, complesso; secondo per l'eccezionalità dei documenti sia archeologici che storici[11] rimasti a testimonianza del passaggio ad una «Roma di marmo»; da ultimo proprio l'osservazione di questo preciso momento storico in cui lo «spazio pubblico» è attentamente costruito ed il suo messaggio pianificato sembra essere un utile spunto per la tematica di cui si occupa questo lavoro di dottorato.

Gros e Torelli partono anch'essi dall'osservazione dei rapporti che gli edifici disegnano sul terreno puntando la loro attenzione ai volumi degli edifici ed allo spazio che tali volumi vengono a creare[12]; momento successivo è l'interpretazione delle decorazioni connesse alle strutture che, come è facile comprendere, vanno ad articolare ed a stratificare il linguaggio architettonico.

Nella loro lettura, quindi, lo spazio cittadino è complesso e coniuga in sé: armonia e pluralità degli elementi costitutivi, attenta costruzione di messaggi e rilettura dell'antico.

Similmente complesso è l'accostarsi di Zanker all'analisi del Foro triangolare e della piazza del Foro a Pompei: ancora una volta gli edifici sono considerati nei loro volumi e, soprattutto, nel significato che strutturalmente si portano dentro, comprensibile osservando le relazioni che le strutture vanno a creare sul terreno. Questo permette a Zanker di comprendere come l'area del foro triangolare di Pompei, ben oltre la sua presunta irregolarità, altro non è che l'interpretazione di uno spazio tipicamente greco su un territorio italico riletto ed arricchito di nuovi valori simbolici.

Il merito estremo di questi lavori, secondo me, è non solo quello di creare nuove modalità di analisi ma, soprattutto, di connettere lo spazio al cittadino, sottolineando l'incidenza sulla popolazione della città che «parla» un linguaggio chiaramente recepito da chi in quello spazio si muove.

Tornando allo studio delle città mesopotamiche è chiaro come l'elemento di maggiore difficoltà, per un simile tipo di osservazione, sia quello della consistenza del corpus dei dati archeologici: l'insieme del materiale, infatti, per quanto possa sembrare ampio, soffre di una forte disomogeneità. La quantità e soprattutto la qualità dei dati relativi alle indagini archeologiche realizzate nei siti è estremamente diversa; ulteriore difficoltà, sempre connessa alla natura della documentazione, è certamente quella di un

[11] P. Zanker, *Augustus und die Macht der Bilder*, München 1987.

[12] Stesso concetto espresso da B. Zevi nel suo bellissimo *Saper vedere l'architettura*, Torino 1971.

più forte sbilanciamento dei dati inerenti lo spazio pubblico rispetto a quelli connessi allo spazio privato (specificamente le strutture domestiche), anche se a bilanciare questa carenza documentaria si può osservare come, nel mondo vicino-orientale, stiano nascendo nuovi percorsi di studio connessi all'interpretazione dell'architettura domestica[13].

La forte consapevolezza di questo tipo di limite mi ha indotto a pensare che l'approccio allo studio della topografia debba essere «complessivo» e servirsi di tutti gli strumenti a disposizione, percorrendo parallelamente due direzioni: una strettamente archeologica ed una teorica.

La via archeologica si propone di leggere lo spazio secondo le relazioni che gli edifici impostano sul terreno; relazioni da leggersi non tanto come l'inserimento entro una superficie idealmente piana di una grammatica costruttiva, bensì come il risultato del rapporto dialettico tra terreno e storia dell'insediamento.

Contestualmente a questo esame due sono gli elementi cui si vuole fare continuo riferimento: la lettura dello spazio urbano, per quanto possibile, nei suoi volumi (avendo ben presente il forte impatto spaziale e territoriale di alcune realizzazioni architettoniche mesopotamiche), e l'osservazione della relazione tra spazio pubblico e privato che, secondo le prime e certamente parziali osservazioni, potrebbe seguire una dialettica di segregazione vs integrazione.

A questo livello di lettura archeologica, che resta indubbiamente primario, si vorrebbe affiancare uno strumento di carattere teorico ovvero l'esame delle fonti.

A chiarificare quanto uno studio di tipo canonico, incentrato sulla regolarità e sulla pianificazione dello spazio, sia secondo me poco adatto alla comprensione del linguaggio spaziale mesopotamico e quanto possa invece risultare fruttuosa l'unione tra osservazioni di tipo archeologico e testuale, mi sembra utile esporre di seguito delle brevi osservazioni riguardanti il sito di Khafajah insieme agli interessanti spunti che i lavori di alcuni studiosi forniscono.

Il sito di Khafajah è stato indagato per diverso tempo dalle missione americane dell'Oriental Institute di Chicago[14]; per quanto non completamente

[13] Mi riferisco ai lavori di E. Stone, le problematiche dei quali verranno successivamente affrontate.

[14] P. Delougaz, *The Oval Temple at Khafajah* (Oriental Institute Publications, 53), Chicago 1940; P. Delougaz - S. Lloyd, *Pre-Sargonid Temples in the Diyala Region* (Oriental Institute Publications, 58), Chicago 1942; P. Delougaz - H. D. Hill - S. Lloyd, *Private Houses*

portato alla luce la porzione di tessuto urbano e gli edifici esplorati sembrano permettere interessanti osservazioni.

Iniziando dall'esame della rete viaria il settore più ampiamente indagato è quello del «Sounding E»: l'evidenza è quella di uno spazio stradale probabilmente non strutturato regolarmente (anche se la strada principale sembra seguire l'andamento del tell più che una irreale regolarità) ma certamente in modo gerarchico; un'arteria maggiore, più ampia, da cui partono delle strade minori che hanno, rispetto alla principale, un andamento parallelo o perpendicolare.

Queste stesse caratteristiche di pianificazione si possono osservare anche nell'area della «House 2» ed in altri punti nelle immediate vicinanze del Tempio Ovale.

La seconda caratteristica che colpisce guardando la pianta del sito è sicuramente la posizione del cosiddetto Tempio Ovale. Tale edificio non occupa la parte più alta del tell né tantomeno quella centrale, si situa piuttosto in una posizione periferica, opposta rispetto al fiume, nei pressi delle mura ed in chiaro rapporto con la porta, quasi fornendo l'idea di essere proiettato verso l'esterno della città.

Proprio la relazione con la porta della città induce Delougaz a dire che quella doveva essere la porta relativa al tempio mentre le altre due rinvenute (una a S ed una che si apre verso il fiume) avrebbero connessioni diverse con il territorio, particolarmente quella a N che, chiaramente, ha a che fare con il fiume Diyala e con un altro tipo di attività umane: quelle di natura commerciale e delle attività produttive (la pesca).

Ad esaltare il legame tempio-porta è il riconoscimento da parte degli archeologi che al tempio (durante la sua ultima fase di vita) viene costruito un accesso monumentale; ed ancora che l'area tra la porta e la parte anteriore del tempio non era originariamente edificata[15], con il chiaro risultato topografico di esaltare il volume della struttura.

Queste considerazioni sembrerebbero suggerire l'idea di uno spazio pensato e funzionalmente strutturato ed utilizzato.

Terza caratteristica sembra essere quella di una netta separazione dello spazio privato da quello pubblico; il caso più rilevante è certamente quel-

and Graves in the Diyala Region (Oriental Institute Publications, 88), Chicago 1967.

[15] Si dice che, forse, solo in un momento successivo non meglio definito, potrebbero essere state qui costruite delle semplici strutture a carattere domestico.

lo del Tempio Ovale: l'edificio è imponente, elevato (quindi visibile anche se inaccessibile) ma soprattutto chiaramente segregato rispetto alla restante parte del tessuto urbano.

La segregazione è sia fisica (la presenza del muro) sia nella mancanza della valorizzazione dello spazio urbano circostante poiché all'edificio non corrisponde uno spazio antistante che ne esalti la visione d'insieme dall'esterno (ovvero dalla città); l'effetto, la bellezza, dell'insieme architettonico non è percepibile se non dall'interno dell'edificio dove uno spazio è risparmiato ma è interno al recinto. Questo induce a pensare ad un linguaggio urbanistico diverso da quello, ad esempio, che in altri tempi induce a costruire edifici importanti unitamente ad una piazza che permetta di esaltarne la bellezza della facciata.

Risultando visibile dall'esterno solo la parte alta del santuario il messaggio che l'edificio fornisce all'osservatore è di una duplice distanza: quella orizzontale (il muro che lo chiude) e quella verticale ovvero ciò che si vede è situato molto più in alto di chi guarda[16].

Il fattore di segregazione piuttosto che di integrazione tra lo spazio pubblico e quello privato sembra risaltare anche dall'esame delle altre strutture: il cosiddetto «Akkadian Building» è ancora una volta chiuso da cortine perimetrali di un certo spessore, interrotte da un'unica piccola apertura. Tali muri presentano anche una ulteriore caratteristica: quella di essere lisci considerando che la movimentazione di una cortina muraria o tramite decorazione applicata ovvero con la creazione di sporgenze e rientranze che creano un effetto chiaroscurale è un indicatore di rilievo. Nello stesso modo una parete liscia può considerarsi indicativa di uno spazio indistinto e non leggibile.

Caso unico è anche quello degli edifici domestici (Houses dei livelli 2 ed 1) adiacenti il Tempio Ovale chiusi da un muro spesso quasi 3 metri.

Le osservazioni fatte sembrano potersi riassumere brevemente:

1. Se manca una chiara regolamentazione dello spazio è innegabile che

[16] La constatazione di una segregazione dello spazio (anche se con modalità diverse) si può fare anche dinanzi all'evoluzione dei livelli del tempio di Sin che, particolarmente dal VI in poi, si impossessa dello spazio cittadino (le cortine murarie hanno andamenti sempre più spessi e regolari, non «subiscono» gli edifici adiacenti); ancora lo spazio sacro è chiaramente impossibile da vedere, nel livello X addirittura si cambia la modalità d'accesso al complesso dando allo spazio una direzione che impedisce anche idealmente di intuire dove fosse il sacello.

questo sia comunque trattato in modo gerarchico (fattore che prevede comunque una consapevolezza di quanto si va a realizzare);

2. Il messaggio che l'architettura e la posizione di alcuni edifici fornisce è quello di inaccessibilità ma anche di una certa funzionalità dello spazio (e quindi sempre di consapevolezza creativa);

3. Sembra possibile applicare nel caso della lettura dello spazio urbano mesopotamico non tanto il criterio più classico di ordine vs disordine, quanto quello di segregazione vs integrazione.

A queste notazioni di carattere più strettamente archeologico si vorrebbero combinare i dati desumibili da informazioni di natura diversa quali quelle testuali; sembra utile, di conseguenza, passare brevemente in rassegna quanto osservato da Brüschweiler, Stone, Matthiae in alcuni lavori piuttosto recenti dove tali studiosi hanno fatto un proficuo uso della documentazione testuale.

Brüschweiler[17] esamina un corpus di testi relativi al III millennio a.C. incentrati sull'immagine della città; tra le sue osservazioni una, in particolare, si vorrebbe sottolineare in questo contesto: all'interno di numerose tavolette vengono elencati i singoli elementi costitutivi della città seguendo sempre lo stesso ordine: città-tempio-mura-case (degli uomini o degli dèi)[18].

Questa osservazione si ritiene significativa proprio riguardo a quanto esposto precedentemente circa la mancata integrazione dei diversi ambiti: la mentalità mesopotamica percepisce la città come formata da alcuni elementi fondanti, fortemente connotati, distinti ed elencati secondo un rigido ordine gerarchico; constatazione, questa, che si armonizza con l'immagine di uno spazio urbano i cui ambiti, pubblico e privato, sembrano fortemente connotati da un punto di vista architettonico e rigidamente divisi da un punto di vista spaziale.

Similmente interessanti sono i risultati che E. Stone[19] ottiene esaminando alcune tavolette provenienti da Nippur che riguardano questioni ereditarie

[17] F. Brüschweiler, «La ville dans les textes littéraires sumériens», in *La ville dans le Proche Orient. Actes du Colloque de Cartigny 1979*, publ. par F. Brüschweiler, Leuven 1983, pp. 181–98.

[18] Ivi, pp. 186–87.

[19] E. C. Stone, «Texts, Architecture and Ethnographic Analogy», *Iraq* 43 (1981), pp. 19–33; id., *Nippur Neighborhoods* (Studies in Ancient Oriental Civilization, 44), Chicago 1987.

e transazioni economiche relative alla compravendita di immobili, databili ai periodi Isin-Larsa e Paleobabilonese.

L'interesse che suscita il lavoro di Stone risiede nella chiara dimostrazione che lei fa di come il tessuto urbano sia «vivo»: le case vengono comprate, divise in caso di eredità, si abbandonano in periodi di crisi per essere successivamente rioccupate anche con funzioni diverse; queste constatazioni sembrano indicare che dietro alla disgregazione del tessuto urbano non c'è tanto la mancanza di una pianificazione o l'innato disordine delle popolazioni antico-orientali bensì il fenomeno di una società che, evolvendosi, usa e plasma il suo spazio vitale secondo le proprie necessità.

Da ultimo si vuole fare brevemente riferimento alle osservazioni d'insieme che P. Matthiae[20] fa riguardo alla topografia di Babilonia partendo da una serie di tavolette, recentemente pubblicate da A. George[21]. Le osservazioni di Matthiae sono interessanti perché colgono l'aspetto ideologico sotteso dallo spazio urbano di Babilonia che porta in sé, nei nomi dei suoi quartieri e nella costruzione del suo spazio urbano, quello di cosmica capitale, sede, dal momento della creazione, del dio Marduk.

Chiaramente i testi cui fanno riferimento questi tre diversi lavori sono eterogenei e per natura e per datazione.

Le osservazioni precedentemente esposte volevano dimostrare essenzialmente due convinzioni personali: l'inadeguatezza di un criterio di analisi «classico» (incentrato su un principio di ordine) applicato alle città vicino-orientali che mostrano di avere, come era facile supporre, un tipo di linguaggio urbanistico proprio; ancora la constatazione, che ad alcuni può apparire scontata, di come una lettura concertata dei dati archeologici e testuali sia fruttuosa nell'affrontare lo studio di questo aspetto della cultura mesopotamica.

[20] P. Matthiae, *Il Sovrano e l'opera. Arte e potere nella Mesopotamia antica*, Roma-Bari 1994.

[21] A. R. George, *Babylonian Topographical Texts* (Orientalia Lovaniensia Analecta, 40), Leuven 1992.

La stele di confine: un approccio storico-religioso[*]

Marta Rivaroli

Abstract

The following study is about boundary stones in mythical heritage.

A boundary stone consists in anything that shows the separation between different worlds either in space or in time, and, above all, the definition of their own sphere of action.

Within the mythical heritage study appears obvious that boundaries should not be used only as political, cultural and ideological borders. The purpose of this study is to investigate, understand and show any other meaning of a boundary.

Ogni studioso affronta il proprio argomento di ricerca in maniera personale, seguendo propri interessi, applicando un metodo rispetto ad un altro e soprattutto manifestando la propria corrente di pensiero. Uno stesso argomento quindi potrà essere studiato e analizzato con varie modalità, a seconda delle domande che il singolo studioso si pone inizialmente.

Uno storico delle religioni si deve porre varie domande. Davanti ad un documento storico, sia questo un testo scritto, un oggetto o una rappresentazione iconografica, ci si deve chiedere non solo cosa è, di cosa parla, dove è stato trovato e di che epoca è. Ma anche perché è scritto o rappresentato in quel modo, perché si usa un termine o un elemento iconografico e non un altro, perché un motivo iconografico è associato ad un altro, si trova in quella posizione e non in un'altra e così via. Lo storico delle religioni può essere paragonato, se mi si consente l'arditezza, ad un bambino di quattro anni: i suoi vocaboli preferiti sono «perché» e «cosa significa».

In questa relazione cercherò di applicare questa metodologia ad un determinato documento storico: i segni di confine analizzati all'interno del patrimonio mitico.

[*] L'argomento di questa relazione è il frutto di una ricerca, svolta da chi scrive, per il seminario con la Prof.ssa Giulia Piccaluga nell'ambito delle attività del Dottorato in Storia Religiosa presso l'Università «La Sapienza» di Roma.

Il concetto di confine presuppone l'esistenza di almeno due entità e si articola in una varietà di binomi. Esiste un confine geografico tra due territori, culturale tra due società, linguistico tra due popoli. Nella cultura mesopotamica il binomio si fonda sulla contrapposizione, l'opposizione di un'entità all'altra. La visione cosmica del mondo prevede una realtà e il suo esatto opposto: se da una parte esiste l'Ordine, il civile, l'umano, dall'altra parte del confine regna il Caos, l'incivile, il non-umano.

Ciò che è inserito nei propri «confini» appartiene alla sfera civile, strappato per sempre al mondo caotico, ma, allo stesso tempo, è da tutelare contro ogni imprevisto: l'azione rituale di erigere la stele di confine stabilizza, a livello sacrale, il controllo acquisito[1].

Per «segni di confine» si intendono quegli elementi che «segnano», rendono manifesta la presenza di una separazione nello spazio tra due entità diverse o, comunque, la cui rispettiva sfera di azione e di controllo debba essere ben delimitata.

Durante l'analisi del patrimonio testuale mitico appare evidente che il concetto di «confine» non può essere definito solo come limite posto tra due territori, due realtà geografiche, ma si apre ad una vasta gamma di possibilità. L'intento di chi scrive è proprio quello di individuare le differenti accezioni di «confine» e di evidenziare come il segno di confine possa essere, in alcuni casi, un elemento di divisione, in altri, un «passaggio», un collegamento.

Come punto di partenza ho deciso di trattare i segni di confine presenti nell'Epopea di Gilgamesh, poiché, a mio parere, questo personaggio racchiude già in sé delle caratteristiche liminari, non appartenendo né alla sfera umana né a quella divina. Gilgamesh si muove in una terza dimensione, che potremmo definire eroica, ossia collocata sulla linea di confine tra mondo umano e mondo divino e che, proprio perché limite allo stesso tempo di entrambe, permette al protagonista di passare da un mondo all'altro, compiendo imprese degne di un dio, pur non essendo tale.

Nella versione paleo-babilonese (conservata nella Tavoletta di Berlino e Londra)[2], Gilgamesh, a causa della morte dell'amico Enkidu, decide di recarsi da Utanapishtim, l'eroe del diluvio, per ottenere da lui il segreto della vita eterna. Dopo aver vagato per la steppa e aver compiuto numerose im-

---

[1] Su questo argomento si veda G. Piccaluga, *Terminus. I segni di confine nella religione romana*, Roma 1974.

[2] Corrisponde alla Tavola X della versione classica. Non è questa la sede per soffermarci sull'opera e sulle varie edizioni in maniera approfondita; per chi fosse interessato, rimando a: G. Pettinato, *La saga di Gilgamesh*, Milano 1992.

prese incontra colei che vive sulla riva del mare, la taverniera; a lei chiede di mostrargli la via per attraversare il mare e per continuare la ricerca della vita eterna. La taverniera riferisce all'eroe che la vita che sta cercando non la troverà poiché, al momento della creazione degli uomini, gli dèi riservarono la vita eterna per loro stessi e la morte per l'umanità.

Gilgamesh, nel pieno del suo sconforto e del suo furore, rompe le *šūt abnī.*

Dopo questo episodio Gilgamesh incontra il traghettatore, l'unico in grado di attraversare il mare e di condurlo al cospetto di Utanapishtim. Al momento di salpare il traghettatore si accorge che le *šūt abnī* sono frantumate. Il testo prosegue così[3]:

6' [s]u-ur-su-na-bu a-na ša-a-šum iz-za-kàr-am a-na ^{d}*Gilgameš (GIŠ)*
7' šu-ut ab-nim-ma ^{d}*Gilgameš (GIŠ) mu-še-bi-lu-ú-ia*
8' aš-šum la a-la-ap-pa-tu me-e mu-tim
9' i-na uz-zi-ka tu-úḫ-te-ep-pí-šu-nu-ti
10' [š]u-ut-ab-nim [aš]-šum šu-bu-ri-im šu-nu it-ti-ia
11' [li-q]é-e-ma ^{d}*Gilgameš (GIŠ) ḫa-ṣí-na-am i-na qá-ti-ka*
12' [pa-ri]-si ša ṣu-up-pa-a 5 ŠU.ŠI *ik-sa-am*

Sursunabu parlò così a lui, a Gilgamesh:
«Le *šūt abnī*, o Gilgamesh, sono le mie guide,
in modo che io non tocchi le acque della morte.
Tu, nella tua furia, le hai frantumate;
le *šūt abnī* le ho con me, perché mi guidino nell'acqua».

Appare evidente che Gilgamesh, nella sua furia, abbia rotto un elemento fondamentale che permetteva di attraversare o aggirare le acque della morte. La versione classica dell'epopea ci offre ulteriori informazioni: Gilgamesh incontra la taverniera in un bosco fantastico, con «alberi di pietre preziose». Inoltrandosi nel bosco l'eroe si scontra con Urshanabi e, dopo aver lottato contro di lui spiega il suo proposito di voler attraversare il mare, ma il traghettatore gli risponde:

38 tuḫ-tap-pi šu-ut abnē^{meš} *ta-a[b]-ta-qa-[an ur-na?]*

[3] Per la trascrizione del testo si è fatto riferimento a: A. R. Millard, «Gilgamesh X: A New Fragment», *Iraq* 26 (1964), pp. 99–105.

39 šu-ut abnē^{meš} *ḫu-up-pu-ma [ba-a]q-nu ul-[tu x x ?]*
40 i-ši ^{d}Gilgameš *ḫa-ṣi-in ana i-[di-ka]*
41 e-rid ana ^{iṣ}*kišti-ma pa-ri-si šá 5 GAR* $^{ta\text{-}a\text{-}an}$ *[i-kis]*

«tu hai abbattuto le *šūt abnī* e le hai buttate nel fiume;
le *šūt abnī* di pietra sono abbattute e queste [sono allontanate].
Prendi ora un'ascia o Gilgamesh al tuo fianco,
va giù nel bosco e taglia pali alti 30 metri ognuno».

Cosa significa *šūt abnī*?

Sappiamo che si possono distruggere, appartengono ad Urshanabi, sono di pietra e sono una parte fondamentale dell'equipaggiamento per attraversare le acque mortali.

La traduzione del termine è controversa[4] (*abnu* vuol dire «pietra»: NA_4); Millard ritiene che siano da interpretare come uno strumento per navigare; per Campbell Thompson il termine è da tradurre con «remo», «pagaia», mentre Meier e Landsberger propongono di tradurlo con «scudo», strumento di difesa contro i flutti delle acque mortali[5]. Liverani, in un suo studio analitico sul concetto di confine e frontiera nel Tardo Bronzo, riscontra il termine *abnu* in testi storici applicato per segnare un confine tra due terreni e lo traduce con «cippo»[6]; *šūt abnī* potrebbe, anche nel nostro caso, essere tradotto con «cippi», ossia segni di confine collocati tra il mondo accessibile e il mondo non accessibile[7].

Una conferma a questa ipotesi ci viene fornita dalla versione hittita di questo episodio nella quale Urshanabi parla di due statue di pietra (2 ALAM NA_4). La presenza nella versione hittita del termine «statua» si spiega con il termine accadico *ṣalmu* (logogramma ALAM), che presenta molte accezioni: può indicare una statua, un'immagine, una stele, un cippo. La proposta di tradurre *šūt abnī* con «cippo», «stele», è quindi non solo accettabile ma anzi la più verosimile.

[4] Il CAD riporta il termine non avanzando alcuna proposta; cfr. CAD A, vol. I p. 61, *s.v. šūt abnī*.

[5] Per queste diverse interpretazioni si rimanda all'articolo di Millard, «Gilgamesh X».

[6] M. Liverani, «Confine e frontiera nel Vicino Oriente del Tardo Bronzo: spunti di discussione e riflessione», *Scienze dell'Antichità* 2 (1988), pp. 79–99.

[7] Giovanni Pettinato traduce il termine con «stele»; cfr. Pettinato, *La saga di Gilgamesh*, p. 208.

Ritornando al nostro argomento, Gilgamesh, stando al racconto, nel momento dell'incontro con Urshanabi si trova in un bosco formato da alberi di pietre preziose.

Sono gli stessi alberi che Urshanabi gli ordina di tagliare per realizzare i pali? Sembrerebbe di sì, dal momento che è l'unico bosco ad essere nominato. Allora si pone un ulteriore questione: di che materiale sono fatti questi alberi? Di pietra o di legno? I pali menzionati hanno il determinativo GIŠ, utilizzato per tutto ciò che è composto da legno e non NA_4, il determinativo per le cose in pietra.

Gli alberi quindi sembrerebbero essere di legno, ricoperti da pietre preziose oppure, più probabilmente, con i frutti in pietra.

Il materiale di cui sono composti gli alberi è di estrema importanza: Gilgamesh, rompendo e buttando nel fiume le stele di pietra, rende impossibile attraversare il mare, poiché non esistono più i segni di confine, di separazione, tra le acque navigabili e quelle mortali[8].

Urshanabi trova una soluzione temporanea nelle aste di legno, i pali che fa tagliare a Gilgamesh, che gli permetteranno di compiere il viaggio. Ma il legno non è eterno come la pietra.

La domanda è: perchè le aste sono di legno, o meglio, devono essere di legno?

Una spiegazione a livello storico-religioso è che Gilgamesh, nel tempo e nello spazio mitico, abbia compiuto un'azione che ha modificato per sempre la realtà facendola divenire quella che è, adesso, e che sarà, per sempre. Egli ha distrutto le stele di pietra, impedendo così ad altri, dopo di lui, di poter compiere lo stesso viaggio, chiudendo quel «passaggio» per arrivare nella terra mitica dove vive Utanapishtim. Potremmo dire che Gilgamesh ha fondato la realtà così come è. Si chiude così il passaggio per arrivare nell'altro mondo e Gilgamesh sarà l'unico essere mortale che, in vita, incontrerà Utanapishtim.

Un'altra attestazione di «segno di confine» si riscontra nell'*Enūma eliš*[9], il cosiddetto Poema della Creazione. Marduk, il campione degli dèi, si scon-

[8] Purtroppo non sappiamo come queste stele in pietra rendessero possibile la navigazione, essendo il testo, in questo passo, molto frammentario.

[9] La redazione di questo poema si data al periodo della seconda dinastia di Isin, durante il regno di Nabucodonosor I. L'opera risulta essere canonizzata: non esistono né varianti né edizioni differenti. Sennacherib, nel suo intento di ridimensionare l'importanza del dio Marduk e soprattutto del clero babilonese, opera una sostituzione sovrapponendo al nome di Marduk il nome del dio Assur, ma non modifca in alcun modo la struttura compositiva del testo. Per

tra con Tiamat, il Caos primordiale, e con le undici creature ribelli, sua prole, per recuperare la Tavoletta dei destini. Dopo la vittoria Marduk inizia la sua opera creatrice destinata a dare origine a tutto il mondo, cosmico e terreno. Alle porte dell'*Apsû*, pone dei guardiani che sono, come si legge nel testo, le immagini delle mostruose creature sottomesse.

> Marduk fece delle loro immagini e le pose a guardia della porta dell'*Apsû*.
> Questo è un segno per non dimenticare.
> (*En. el.* V,75)

Il termine reso con «immagine» è *ṣalmu*, quindi queste creature potrebbero essere state trasformate in statue, in rilievi parietali, in stele.

L'elemento importante non è la forma che questi nemici sconfitti assumono ma il loro ruolo: a loro, creature appartenenti alla sfera caotica, viene affidato il controllo del confine tra Terra e *Apsû*. Sembra essere una sorta di legge del contrappasso. In realtà chi meglio di un figlio del Caos può controllare il Caos stesso? Chi meglio conosce gli elementi caotici e i suoi funzionamenti e sa come proteggersi da questi?

La presenza di queste «immagini», nella dimensione mitica, trova un suo corrispettivo, nella dimensione umana, nelle rappresentazioni dei colossi taurini e leonini che venivano posti «a guardia» dei passaggi nelle residenze palatine e negli edifici templari nel mondo assiro. Come Marduk, nel tempo e nello spazio mitico, ha lottato, ha sconfitto e ha assoggettato le creature caotiche, ponendole a controllo della sua creazione cosmica, così il sovrano assiro, nella sua dimensione umana, lotta, sconfigge e sottomette le creature selvagge (tori e leoni), che minacciano la stabilità e l'ordine dello stato, trasformandole da nemici a garanti del potere della sovranità assira[10].

Le immagini comunque non esauriscono la loro funzione soltanto nel controllo dell'Ingresso dell'*Apsû*, ma contengono in sé anche la funzione di monito: «Questo è un segno per non dimenticare». Le immagini vengono inserite nell'apparato cosmico, fondato da Marduk, perché siano ricordate in eterno le imprese del dio creatore e siano da monito a coloro che intendano sottovalutare o minacciare la potenza divina e la sua creazione cosmica. Non

ulteriori informazioni sul testo e per la bibliografia sull'argomento si rimanda a J. Bottéro - S. N. Kramer, *Uomini e dèi della Mesopotamia*, Torino 1992, pp. 640–722.

[10] Su questo argomento si rimanda a M. Rivaroli, *Il re e il leone. La caccia al leone nel periodo neoassiro*, tesi di laurea inedita, Università di Roma «La Sapienza», 1999.

solo *ṣalmu* è, in questo caso, un segno di confine tra due realtà fisiche, ma è inteso anche come un «avvertimento» teso a limitare la possibilità di errore, indicando le conseguenze di un'azione rivolta contro l'ordine cosmico.

Questo «confine d'azione» o «confine morale» da non varcare, non ripetere nei tempi futuri, si ritrova in un racconto epico, la *Leggenda Cutea di Naram-Sin*[11], che narra le gesta del re di Akkad contro gli Umman-Manda. Naram-Sin non sa come intervenire poiché gli Umman-Manda non sembrano essere umani; inoltre è sprovvisto degli elementi conoscitivi essenziali per poter prendere una decisione poiché Enmerkar, in questo racconto suo antenato, «non lasciò nessuna stele [*narû*] con scritte le sue gesta»[12]. Naramsin non può quindi essere guidato. La mancanza della stele è da ricercare in una punizione inflitta ad Enmerkar dal dio Shamash per una colpa che non è chiara: certamente non è perché si è dimenticato di scrivere, anzi questa non-azione è una conseguenza della sua colpa; probabilmente è dovuta al fatto che non ha rispettato un presagio. Il non scrivere la sua storia sulla stele porterà Naram-Sin a commettere la sua stessa colpa, ossia a non rispettare un presagio negativo che determinerà la sua sconfitta contro gli Umman-Manda, nel tempo presente, e la sua condanna, come re empio, nel tempo futuro.

La morale è espressa dal racconto stesso, scritto su una stele (*narû*): nessun re dopo di lui dovrà ripetere i suoi stessi errori.

La stele, oltre ad essere un segno di «confine spaziale» può anche contenere dei precetti, una morale che deve essere seguita per non incorrere nell'errore, per non varcare il confine del giusto operare, quello che qui abbiamo definito come «confine morale».

Esiste infine un altro confine, fissato nel tempo del mito, che gli uomini da vivi non possono e non devono varcare: il confine posto tra la Vita e la Morte.

[11] Questa pseudo-autobiografia rientra nella classe della letteratura-*narû*. In questa classe documentaria rientrano tutti quei testi che, a detta di Lewis, rispondono a queste definizioni: sono racconti di episodi di vita inusuali di grandi re; sono composizioni pseudoepigrafiche; sono scritti nello stile dell'autobiografia; seguono lo schema standard di un'iscrizione reale (prologo-narrazione-epilogo), con il prologo che inizia con un'autopresentazione e la narrazione che racconta un episodio specifico del sovrano; la narrazione deve contenere un messaggio per i re futuri ed esiste una morale finale che si può comprendere leggendo la stele. Per ulteriori informazioni sulla letteratura-*narû* e sul testo qui preso in esame si rimanda a J. G. Westenholz, *Legends of the Kings of Akkade*, Winona Lake 1997, pp. 18–19 e 294–331.

[12] Westenholz, *Legends*, p. 307.

Gilgamesh cerca proprio questo varco, questo passaggio, andando alla ricerca dell'immortalità; sappiamo dal racconto che non riuscirà a trovarla, o meglio che avendo ricevuto da Utanapishtim la «pianta della giovinezza» la perderà per sua disattenzione[13]. Questa conclusione era prevedibile. Già Shamash e la taverniera Siduri lo avevano avvertito: «la vita che tu cerchi, tu non la troverai. Quando gli dèi crearono l'umanità, tennero la vita nelle loro mani»[14].

In realtà Gilgamesh è riuscito, a suo modo, nell'impresa di divenire immortale attraverso il raggiungimento della fama: non si tratta quindi dell'immortalità del corpo ma di quella del suo nome.

Raccontando le sue imprese eroiche e incidendole su una stele di pietra le ha rese eterne e ha reso eterna la sua memoria, il suo ricordo.

> Di Gilgamesh che vide ogni cosa [voglio] io narrare al mondo;
> [di colui che] apprese [ogni cosa], ren[dendosi esperto] di tutto.
> [Egli andò alla ri]cerca [dei Paesi] (più lontani),
> in ogni cosa [raggiunse] la com[pleta] saggezza.
> Egli vide cose [seg]rete, [scoprì] cose nascoste,
> egli [rif]erì le leggende dei tempi prima del diluvio.
> Egli percorse vie lontane, finché, stanco e abbattuto, (non si fermò).
> Egli fece incidere tutte le sue fatiche su una stele di pietra[15].

È quindi possibile varcare il confine Vita-Morte attraverso la fama. Ogni re, di ogni tempo e di ogni luogo, cercherà di eguagliare Gilgamesh incidendo nella pietra, su una stele o su un rilievo rupestre o su una statua, le proprie imprese eroiche, il superamento di ostacoli naturali, l'allargamento dei confini del proprio territorio, raccontando, attraverso immagine e testo, la fama raggiunta.

In questo caso la stele non è un «limite» del confine ma è un «passaggio» del confine stesso, un varco attraverso il quale l'eroe può, da morto, partecipare al mondo dei vivi, attraverso la sua memoria.

---

[13] Questo episodio sembra collegarsi al fato di ogni eroe che vicino al conseguimento dello scopo per sua stessa mano compromette irrimediabilmente il risultato. Si vedano a tale proposito i miti di Adapa e Etana.

[14] Pettinato, *La saga di Gilgamesh*, p. 267.

[15] Ivi, p. 123.

Da questa breve panoramica, che non pretende di essere esaustiva ma che a «volo d'uccello» spazia sul patrimonio testuale mitico, si evince come il concetto di confine possa assumere diverse accezioni riferibili ognuna ad uno specifico aspetto del giusto operare dal punto di vista sacrale. Ad una molteplice definizione del confine corrisponde una molteplice e variegata tipologia di segni di confine, che sottendono una notevole complessità di valori e di accezioni. In queste pagine si è cercato di trattarne alcuni, che possano servire da spunto per future e più approfondite ricerche su uno degli argomenti-chiave della mentalità mesopotamica, in relazione ai concetti di Spazio e Tempo.

L’alfabeto nordarabico antico e i suoi rapporti con il semitico nordoccidentale

Fiorella Scagliarini

Abstract

The aim of this paper is to investigate the subsequent steps in the formation of the South Semitic alphabetic script, making a comparison with the Northwest Semitic writing tradition.

The first inscriptions considered, dated to the Second Millennium BCE, seem stages in the making of the South Semitic alphabet: some letters of this alphabet are present in inscriptions of uncertain interpretation coming from the Jordan-Lebanese area (the Balu‘a stele, the Deir ‘Alla tablets and the Kamid el-Loz ostraca).

Clear resemblances also exist with some letters in “protosinaitic” inscriptions.

Among meaningful texts for the history of the alphabetic writing, the ABCs hold a main role: they allow a detailed analysis in the relationships and differences between the Phoenician and the South Semitic alphabetic orderings.

The first texts in the South Semitic alphabetic *halḥam* ordering, different from the Northwest Semitic *abjad* ordering, are two tablets in Ugaritic cuneiform script: one of them, from ‘Ayn Shams / Beth Shemesh, shows a Northwest Semitic alphabet (the short Ugaritic alphabet); the other one has been found recently by the French Mission digging in Ugarit and shows twenty-seven letters of the long Ugaritic alphabet.

In the first centuries of the First Millennium BCE texts are known from Palestine, Mesopotamia, Northeastern Arabia and Iran, the so-called “Proto-Arabic” inscriptions, showing characters in South Semitic script, a part of these of North Arabian type.

Some other inscriptions showing South Semitic characters were found by the Italian Mission digging in ad-Durayb - Yalā. In these inscriptions can also be observed characters known in North Arabian script, that consequently precede the beginning of South Arabian writing.

Numerous ABCs in different South Arabian scripts, deciphered and discovered in the last decades in various places of the Arabian Peninsula, allowed the identification of the complete South Arabian ordering of twenty-nine letters.

Besides the studies on ABCs, helpful information on South Semitic alphabetic ordering came from fresh knowledge about South Arabian languages and dialects, especially the latest discovery in South Arabian epigraphy, that is the “minuscule”

or cursive script on sticks or palm-leaf stalks. Among the epigraphic texts in cursive script deciphered until now there are some ABCs in the South Arabian alphabetic ordering known from monumental inscriptions.

The ABCs are generally considered writing exercises. Other hypotheses have been formulated for Northwest Semitic ABCs: the alphabet would stand for a sacred calendar, the Phoenician calendar of twenty-two letters would symbolize a lunar month, the Ugaritic one of thirty letters a solar month.

The interpretation of the different South Semitic alphabetic ordering has obviously to be another one. Sometimes a numerical value has been ascribed to the South Semitic letters, for example to the letters on the slabs of a pavement found in Timnaʿ, the capital of the Qatabanian reign, or to single letters in South Arabian inscriptions. Letters are used like numbers also in the *abjad* ordering, a system of numbering used in Hebrew and Arabic: two forms of it exist in Arabic, a Western ("Maghribi") and an Eastern one. Connecting with the *abjad* Arabic ordering, can be considered a North Arabian ABC from Khirbet as-Samrā', containing a South Semitic alphabet in the Phoenician-Aramaic alphabetic ordering. Owing to the distinctive features that the Western ("Maghribi") *abjad* ordering shares with the Khirbet as-Samrā' ABC, it appears to be the oldest Arabic alphabetic ordering: both assemble the six letters representing phonemes existing in Arabic and in North Arabian (but not in Aramaic) at the end of the alphabet.

Besides the Khirbet as-Samrā' ABC, two important Safaitic ABCs have been found in North Arabic domain: in them the letters of the alphabet are assembled following the resemblances in form, with a mnemonic function. The alphabetic sequence is different in both inscriptions and it does not resemble any known ordering. These ABCs suggest that writing skills among Nomads using Safaitic were not spread by school, where the alphabet was taught in a known ordering.

The last ABC considered is dadanitic, from the al-ʿUlā oasis. Together with the South Arabian rock ABC RES 3809, found in the same area, it proves that the South Semitic alphabetic *halḥam* ordering has been known in the al-ʿUlā oasis too.

In North Arabian scripts and dialects a complete revision of terminology is under way. Recent discoveries have allowed the identification of dialects with distinctive linguistic features, putting them apart from the mass of thousands of texts, scattered over the Arabian Peninsula, collected by the generic term Thamudic.

New discoveries have concerned known dialects too. Recent works have identified a twenty-eight consonants alphabet in dadanitic dialect, as in safaitic, including a letter for classical Arabic phoneme /ẓ/, which previously was not present in palaeographic tables of North Arabian scripts.

L'origine della scrittura consonantica si pone sicuramente nel II millennio a.C., come dimostrato dalla scoperta nel 1928 della scrittura cuneiforme alfabetica, utilizzata nei secoli XIV e XIII a.C. nella città siriana di Ugarit.

Nel corso del II millennio sono attestati nella regione siro-palestinese numerosi documenti in scrittura diversa dai due sistemi grafici prevalenti in tutto il Vicino Oriente Antico nel millennio precedente, la scrittura cuneiforme sumero-accadica e quella geroglifica egiziana. Tali documenti sono la testimonianza dell'uso nella regione di scritture locali, il cui sviluppo è stato reso possibile dall'allentarsi di scuole scribali tradizionali. Si possono ricordare alcuni testi epigrafici di interpretazione incerta come la stele di Balu'a in Giordania (probabilmente del XIII secolo a.C.), le tavolette in argilla di Deir 'Alla, tra il lago di Tiberiade e il Mar Morto (XIII secolo a.C.), e gli ostraca di Kamid el-Loz nella Beqa'a libanese (XIV secolo a.C.). In questi documenti epigrafici sono riscontrabili caratteri presenti nell'alfabeto semitico meridionale. Il contributo che possono dare per la ricostruzione delle origini e della diffusione dell'alfabeto sudsemitico è limitato però dalle difficoltà di interpretazione e di datazione[1].

Alcuni segni sudsemitici presentano un'indubbia somiglianza con quelli attestati da una quarantina di iscrizioni dette «protosinaitiche», in genere datate al XV secolo, scoperte nella penisola del Sinai a partire dal 1905, nella zona mineraria di Serabiṭ el-Khadim: la decifrazione della scrittura «protosinaitica» è ancora ampiamente ipotetica, ma si può affermare con sicurezza che appartiene alla categoria delle scritture alfabetiche e che trascrive una lingua semitica[2].

L'alfabeto semitico meridionale ha connessioni con l'alfabeto fenicio che fanno supporre un'origine comune. I due gruppi di scritture rappresentano però due tradizioni indipendenti: hanno in comune il principio consonantico e l'aspetto di alcuni segni, mentre sono elementi di differenziazione la forma di molti segni e il diverso ordine di successione alfabetico[3].

---

[1] Limitandosi a lavori italiani su questi argomenti, si vedano G. Garbini, *Storia e problemi dell'epigrafia semitica* (Supplementi agli Annali dell'Istituto Orientale di Napoli, 19), Napoli 1979, pp. 34–40, e M. G. Amadasi Guzzo, *Scritture alfabetiche*, Roma 1987, pp. 27–28 e 30–34 sull'origine della scrittura consonantica e la decifrazione della scrittura ugaritica; Garbini, ivi, pp. 92–94, 96, e Amadasi Guzzo, ivi, pp. 79–80 sulle scritture indecifrate del II millennio in rapporto con la scrittura semitica meridionale. Si veda anche G. Garbini, «Sulla più antica scrittura sudarabica», *Rivista degli Studi Orientali* 69 (1995), pp. 275–94; le datazioni delle iscrizioni della stele di Balu'a, delle tavolette di Deir 'Alla e degli ostraca di Kamid el-Loz sono quelle attribuite da Garbini a p. 275 di questo articolo.

[2] Sulle iscrizioni protosinaitiche vd. B. Sass, *The Genesis of the Alphabet and Its Development in the Second Millennium B.C.*, Wiesbaden 1988, pp. 8–50; sulla lingua delle stesse iscrizioni vd. G. Garbini - O. Durand, *Introduzione alle lingue semitiche*, Brescia 1994, p. 34.

[3] In proposito si veda J. Ryckmans, «L'ordre alphabétique sud-sémitique et ses origines»,

Tra i documenti significativi per la storia della scrittura alfabetica un posto importante rivestono gli alfabetari, lo studio dei quali permette l'analisi approfondita delle principali affinità e differenze tra gli ordini alfabetici fenicio e semitico meridionale. Sette dei ventidue caratteri dell'alfabeto fenicio hanno forma e valore simili a quelli della scrittura sudsemitica: due segni sono identici (', *t*), i rimanenti cinque presentano forti somiglianze (*g*, *l*, *n*, *q*, *š*).

L'ordine semitico meridionale differisce radicalmente da quello del semitico nordoccidentale, sia quello ugaritico lungo, di trenta segni, sia il fenicio-aramaico di ventidue lettere (lo stesso ugaritico, in forma ridotta). L'ordine alfabetico fenicio di ventidue segni è attestato su numerosi documenti epigrafici del I millennio a.C. (fenici, ebraici, aramaici etc.). Anche a Ugarit sono stati ritrovati alcuni abbecedari in caratteri cuneiformi che attestano l'alfabeto ugaritico di trenta segni[4].

La scrittura fenicia si diffuse nel corso del I millennio a.C. in larga parte della Siria e Palestina e nel bacino del Mediterraneo e originò alfabeti come quello arabo, ebraico quadrato e siriaco: nel processo di adozione, le popolazioni parlanti lingue del gruppo semitico nordoccidentale l'adattarono alle esigenze linguistiche, modificando opportunamente le consuetudini grafiche.

Il gruppo delle scritture semitiche meridionali venne usato anticamente per scrivere numerose lingue per tutta la penisola arabica. Oggi sopravvive soltanto nel sillabario usato per scrivere diverse lingue dell'Etiopia. L'ordine alfabetico delle scritture sudsemitiche corrisponde, con alcune divergenze facilmente spiegabili, a quello del sillabario etiopico: la somiglianza con le scritture dell'Arabia preislamica testimonia che il sillabario etiopico costituisce uno sviluppo di quelle, anche se indipendente.

Per postulare un'affinità tra i due ordini alfabetici sono stati presi in considerazione anche i nomi delle lettere, che sono preservati in etiopico classico e in ebraico: il confronto tra le due serie di nomi evidenzia l'esistenza di due tradizioni, che risalgono forse a una fonte comune. Numerosi nomi delle let-

---

in *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson par ses élèves, ses collégues et ses amis* (Comptes rendus du groupe linguistique d'études chamito-sémitiques, Supplément 12), publ. par Chr. Robin, Paris 1985, pp. 343–59.

[4] M. Dietrich - O. Loretz - J. Sanmartín, *The Cuneiform Alphabetic Texts from Ugarit, Ras Ibn Hani and Other Places*, KTU: 2nd, enlarged edition (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas, 8), Münster 1995, nn. 5.4, 5.5, 5.6, 5.8, 5.9, 5.12, 5.13, 5.14, 5.16, 5.17, 5.19, 5.20, 5.21, 5.25.

tere etiopici sono simili ai nomi ebraici, anche se ci sono alcune importanti differenze. Studiando il sillabario etiopico, E. Ullendorff dedusse che i nomi etiopici sono un'invenzione del XVI secolo d.C.[5] La lista più antica di nomi delle lettere etiopiche si trova in una traduzione del Nuovo Testamento pubblicata a Roma nel 1548.

I più antichi documenti nell'ordine alfabetico sudsemitico che, per analogia con il nome *abjad* dalle prime quattro lettere dell'alfabeto fenicio-cananaico, è noto come *halḥam,* sono costituiti da due tavolette in scrittura cuneiforme ugaritica: la prima, datata al XIII secolo a.C., fu trovata nel 1933 durante gli scavi americani a 'Ayn Shams / Beth Shemesh, nella Palestina meridionale, ma è stata identificata come una variante dell'alfabeto ugaritico (in forma ridotta) nell'ordine semitico meridionale solo nel 1987 da A. G. Lundin[6]. La decifrazione ha permesso di anticipare al XIII secolo l'esistenza dell'ordine alfabetico semitico meridionale[7]. La tavoletta di Beth Shemesh attesta un alfabeto semitico nordoccidentale nell'ordine semitico meridionale. L'ordine ricostruito da Lundin è il seguente:

h l ḥ m q w š r t k n s(?) [*f*] '(?) ' *ḍ*(?) *g d ? ṭ z*(?) [*y ṣ*]

La seconda tavoletta è stata scoperta nel 1988 dalla Missione archeologica francese a Ugarit[8]. L'ordine alfabetico attestato da questa seconda tavoletta presenta differenze per la posizione di alcune lettere con la successione

[5] E. Ullendorff, «Studies in the Ethiopic Syllabary», *Africa* 21 (1951), pp. 207–17, spec. pp. 211–13; cf. anche B. Sass, *Studia alphabetica: on the origin and early history of the Northwest Semitic, South Semitic and Greek alphabets* (Orbis biblicus et orientalis, 102), Freiburg (CH) - Göttingen 1991, p. 92.

[6] A. G. Lundin, «L'abécédaire de Beth Shemesh», *Le Muséon* 100 (1987), pp. 243–50; si veda anche J. Ryckmans, «A. G. Lundin's Interpretation of the Beth Shemesh Abecedary: a Presentation and Commentary», *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 18 (1988), pp. 123–30.

[7] All'alfabetario sulla tavoletta di Beth Shemesh sono dedicati numerosi studi. Si ricordano in particolare M. Dietrich - O. Loretz, *Die Keilalphabete. Die phönizisch-kanaanäischen und altarabischen Alphabete in Ugarit* (Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas, 1), Münster 1988; iid., «The Cuneiform Alphabets of Ugarit», *Ugarit Forschungen* 21 (1989), pp. 101–12; B. Sass, «The Beth Shemesh Tablet and the Early History of the Proto-Canaanite, Cuneiform and South Semitic Alphabets», *Ugarit Forschungen* 23 (1991), pp. 315–26; G. Garbini, «Alfabeto ugaritico e alfabeto cananaico», *Rivista degli Studi Fenici* 17 (1989), pp. 127–31.

[8] P. Bordreuil - D. Pardee, «Un abécédaire de type sudsémitique découvert en 1988 dans les fouilles archéologiques françaises de Ras Shamra-Ougarit», *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1995), pp. 855–60. La tavoletta è RS 88.2215.

consonantica identificata sulla tavoletta di Beth Shemesh: la sequenza è di ventisette segni e si differenzia dall'ordine dell'alfabeto ugaritico conosciuto dagli alfabetari precedentemente noti. L'ordine è quello *halḥam* dell'alfabeto semitico meridionale, con alcuni scambi di posizione e privo degli ultimi due segni dell'abbecedario sudarabico, *ṯ* e *ẓ* (che forse figurano già nella sequenza in posizione precedente, *ṯ* per s^2 sudarabico e *ẓ* per *ḍ*). Per il secondo alfabetario si è pensato a un sistema fonetico-grafico, dal punto di vista fonetico più vicino al sudarabico che all'ugaritico[9].

Queste scoperte hanno consentito di identificare il luogo di origine delle due diverse tradizioni alfabetiche nella regione Sinai - Palestina - Siria meridionale e di dedurre che l'alfabeto sudsemitico è antico quanto quello fenicio: le due tradizioni sono state probabilmente coesistenti fin dall'origine.

Le più antiche manifestazioni della scrittura semitica meridionale note fino a poco tempo fa erano costituite da alcune brevi iscrizioni, definite «protoarabe», provenienti da Palestina, Mesopotamia, Arabia nordorientale e Iran: le datazioni proposte per questi documenti vanno dal IX–VIII secolo a.C. alla metà del VI[10]. Su una parte di queste iscrizioni, in particolare su sigilli in stile mesopotamico, si rileva la presenza di lettere considerate tipicamente nordarabiche[11].

Una scoperta recente ha permesso di aggiungere a quelli conosciuti finora nuovi documenti che attestano caratteri della scrittura sudsemitica, in particolare alcuni propri della scrittura nordarabica: si tratta di venticinque frammenti ceramici con brevissime iscrizioni, che costituiscono al momento le più antiche attestazioni della scrittura semitica in Arabia meridionale. Sono state trovate dalla missione italiana in Yemen ad ad-Durayb, nel Wâdî

[9] Ivi, pp. 857–59.

[10] La raccolta più completa di questi materiali, comprensiva di buone illustrazioni, si trova in Sass, *Studia alphabetica*, pp. 28–93. Si veda anche F. Bron, «Vestiges de l'écriture sud-sémitique dans le Croissant fertile», in *Présence arabe dans le Croissant fertile avant l'Hégire. Actes de la Table ronde internationale (Paris, 13 novembre 1993)*, publ. par H. Lozachmeur, Paris 1995, pp. 81–91. Ai materiali compresi in questi lavori si deve aggiungere un'iscrizione su una spada dal Luristan che è stata datata al IX secolo a.C.: H. Lassen - V. F. Buchwald - W. W. Müller, «A Bronze Sword from Luristan with a Proto-Arabic Inscription», *Archiv für Orientforschung* 35 (1988), pp. 136–52. La definizione «protoarabe» è stata attribuita a queste iscrizioni da G. Garbini, «Le iscrizioni proto-arabe», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 36 (1976), pp. 165–71; anche la datazione del gruppo epigrafico è quella dello stesso studioso: id., «Sulla più antica scrittura sudarabica», p. 276.

[11] Sass, *Studia Alphabetica*, p. 89.

Yalā, 30 km a sud-ovest di Ma'rib[12]. Le iscrizioni più antiche da ad-Durayb, che hanno permesso di conoscere la scrittura usata in Yemen prima di quella sudarabica, sono da attribuire a un periodo tra la fine del IX e la prima metà dell'VIII secolo a.C., cioè sono contemporanee alle iscrizioni dette «protoarabe» dalla Mesopotamia e dall'Iran[13]. La scrittura scoperta ad ad-Durayb ha continuato a essere impiegata nel sito, che sembra essere stato distrutto nella seconda metà del VI secolo a.C., per tutto il periodo di occupazione[14].

L'ordine alfabetico semitico meridionale è noto, oltre che da iscrizioni etiopiche in caratteri sudarabici[15], da numerosi abbecedari nelle diverse grafie sudarabiche, che sono stati decifrati e scoperti negli ultimi decenni in vari luoghi della penisola arabica: qualche testo sabeo frammentario[16], un'iscrizione rupestre da al-'Ulā in Arabia Saudita contenente ventisei segni su ventinove[17] e un'iscrizione qatabanica che ha permesso di ricostruire l'ordine alfabetico completo[18]. Durante gli scavi americani del 1950–51 di Hajar

[12] A. de Maigret - Chr. Robin, «Les fouilles italiennes de Yalā (Yemen du nord): nouvelles données sur la chronologie de l'Arabie du sud préislamique», *Comptes Rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1989), pp. 255–91. Le iscrizioni sono state pubblicate da G. Garbini, «Le iscrizioni su ceramica da ad-Durayb-Yalā», *Yemen* 1 (1992), pp. 79–91.

[13] Garbini, ivi, p. 87. Lo studioso ha proposto di chiamare la nuova scrittura «yemenita» (p. 91). Il confronto con le nuove iscrizioni ha permesso allo studioso di proporre datazioni più convincenti per materiale epigrafico pubblicato negli anni '50, tra questo le iscrizioni di Hajar Bin Ḥumeid, sito scavato da una missione americana e pubblicato con grosse manchevolezze nel sistema di datazione e di interpretazione, vd. Garbini, «Sulla più antica scrittura sudarabica», pp. 277–79.

[14] Ivi, p. 280; in n. 16 lo studioso ha messo in evidenza le difficoltà che comportano le datazioni basate sui dati forniti dal radiocarbonio.

[15] Cf. ad es. A. J. Drewes - R. Schneider, «L'alphabet sudarabique du Dakhanamo», *Raydān* 3 (1980), pp. 31–33.

[16] Pubblicati e studiati da F. Bron e Chr. Robin, «Nouvelles données sur l'ordre des lettres de l'alphabet sud-arabique», *Semitica* 24 (1974), pp. 77–82.

[17] L'iscrizione è RES 3809: alle linee 3–5 è stata riconosciuta la sequenza alfabetica da Mahmud al-Ghul, come reso noto da A. F. L. Beeston, «South Arabian Alphabetic Letter Order», *Raydān* 2 (1979), pp. 87–88. L'iscrizione è stata pubblicata come minea del nord. Chr. Robin, «Les langues de la péninsule Arabique», in *L'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes gràce aux inscriptions* (= *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 61), Aix-en-Provence 1991, p. 98, ha proposto la definizione «madhâbien» per tutte le iscrizioni precedentemente definite minee (vd. n. 32).

[18] A. K. Irvine - A. F. L. Beeston, «New Evidence on the Qatabanian Letter Order», *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 18 (1988), pp. 35–38. Sull'ordine alfabetico sudsemitico si vedano anche gli articoli di J. Ryckmans, «L'ordre des lettres de l'alphabet sud-sémitique. Contribution à la question de l'origine de l'écriture alphabétique», *L'Antiquité classique* 50 (1981), pp. 698–706; id., «L'ordre alphabétique sud-sémitique».

Kuḥlân, l’antica Timna‘, capitale del regno qatabanico, nel Wâdî Bayhân in Yemen, è stato scoperto un pavimento a lastre su ognuna delle quali è incisa una lettera dell’alfabeto sudarabico usata come numero. La sequenza alfabetica era stata identificata già nel 1952[19], ma una ricostruzione dell’intero ordine alfabetico sudarabico di ventinove segni è stato possibile solo dopo la pubblicazione dei nuovi abbecedari sudarabici[20].

L’ordine alfabetico del sudarabico epigrafico è il seguente:

h l ḥ m q w s^2 *r b t* s^1 *k n ḫ ṣ* s^3 *f ’ ‘ ḍ g d ġ ṭ z ḏ y ṯ ẓ*

La datazione delle iscrizioni sudarabiche più antiche è stata oggetto di interminabili discussioni ed è tuttora incerta. Numerosi studiosi, sulla base dei nuovi scavi condotti nello Yemen, condividono la tendenza a datare le prime iscrizioni sudarabiche nella metà dell’VIII secolo a.C., precedute da un periodo di formazione di durata non precisata. L’iscrizione datata più recente attesta una cifra equivalente al 559–560 d.C. La scrittura sudarabica monumentale è stata dunque utilizzata nello Yemen antico per un periodo di ca. tredici secoli, senza che si verificassero cambiamenti fondamentali nella scrittura lapidaria. Per tutto il periodo si distinguono solo tre o quattro stadi evolutivi nella grafia: l’uso della paleografia per la datazione precisa dei testi è particolarmente difficoltoso, perché il passaggio dall’uno all’altro stadio avvenne in modo poco percettibile. J. Pirenne è stata la principale sostenitrice della cronologia, predominante fino a qualche decennio fa, che poneva le prime iscrizioni monumentali dell’Arabia del sud all’inizio del V secolo a.C. Al momento i presupposti di questa ricostruzione cronologica non sono condivisi da altri studiosi[21]: a J. Pirenne va comunque il merito di aver fondato

[19] A. M. Honeyman, «The Letter-Order of the Semitic Alphabets in Africa and the Near East», *Africa* 22 (1952), pp. 136–47.

[20] Il pavimento di Timna‘, che attesta quattro blocchi di lettere contigue, è stato studiato in opere sull’ordine delle lettere dell’alfabeto sudarabico, vd. ad es. Bron - Robin, «Nouvelles données», pp. 80–82; Beeston, «South Arabian Alphabetic Letter Order», dove sono rilevate alcune differenze nella posizione delle lettere dei diversi abbecedari sudarabici; Irvine - Beeston, «New Evidence»; Sass, *Studia alphabetica*, pp. 90–91.

[21] Anche G. Garbini, il quale, con argomenti che conservano validità e per motivi notevolmente diversi da quelli della Pirenne, aveva messo in discussione la ricostruzione cronologica che pone le iscrizioni sudarabiche più antiche all’VIII secolo a.C., ha trovato motivi per un innalzamento della datazione dei primi documenti sudarabici studiando documenti epigrafici sabei in scrittura monumentale tra i più antichi: nelle iscrizioni di Jabal Balaq ha riconosciuto un fondamento relativamente solido per datare uno dei due sovrani sabei nominati dalle fonti assire, Karib’îl Watar, nella parte centrale della seconda metà del VII secolo: G. Garbi-

su solide basi i criteri di evoluzione della scrittura sudarabica monumentale[22]. Accanto ai documenti in scrittura monumentale, sono attestati numerosi graffiti, incisi su roccia, che presentano una notevole varietà di grafia[23].

Nel 1970 è stata scoperta una nuova categoria di documenti fino ad allora sconosciuta: utilizza una scrittura corsiva incisa su bastoncini di legno o su coste di palma, che è stata detta «minuscola», in contrapposizione ai caratteri «maiuscoli» della scrittura sudarabica monumentale, dalla quale è derivata. I nuovi testi si sono rivelati di estrema importanza per la conoscenza dell'Arabia meridionale, fornendo una serie di preziose informazioni su aspetti della vita della popolazione precedentemente sconosciuti. Il contenuto è molto vario: si trovano abbecedari, elenchi di nomi, contratti e lettere, numerose di argomento commerciale, ma anche lettere private. Si tratta evidentemente della scrittura utilizzata nella vita quotidiana. Nel caso della corrispondenza, questi testi sono ricchi di riferimenti personali e presentano espressioni grammaticali finora ignote negli stereotipi delle iscrizioni monumentali. Numerosi testi sono datati[24]. Apparentemente l'utilizzo di questa scrittura è at-

ni, «La più antica storia sabea e il sincronismo assiro», *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei* s. 9, 9 (1998), pp. 387–94.

[22] J. Pirenne, *Paléographie des inscriptions sud-arabes. Contribution à la chronologie et à l'histoire de l'Arabie du Sud antique, tome I: Des origines jusqu'à l'époque himyarite*, Brussell 1956.

[23] Garbini, «Sulla più antica scrittura sudarabica», pp. 284–89, ha chiarito l'inconsistenza della distinzione tra scrittura monumentale e scrittura corsiva per spiegare forme diverse da quelle sudarabiche classiche, che possono esistere scolpite sulla pietra e sulla roccia, così come graffite su ceramica. In n. 31, p. 284, lo studioso nota che lo stesso discorso si applica al nordarabico, infatti un'iscrizione thamudica su vaso (pubblicata da J. Naveh e E. Stern, «A Stone Vessel with a Thamudic Inscription», *Israel Exploration Journal* 24 (1974), pp. 79–83) attesta gli stessi caratteri delle iscrizioni rupestri. Le forme diverse da quelle classiche non si possono definire corsive (la scrittura corsiva sudarabica è stata scoperta recentemente incisa su bastoncini, vd. oltre), ma è meglio definirle forme appartenenti ad altre tradizioni grafiche. G. Garbini ha inoltre messo in evidenza che, quando si considera la grafia delle iscrizioni rupestri, è necessario distinguere tra quelle a carattere ufficiale e quelle lasciate da privati. Secondo M. C. A. Macdonald, questa distinzione deve essere applicata anche all'ambito delle grafie nordarabiche, vd. M. C. A. Macdonald, «Some Thoughts on the Development and Relationship of the Ancient North Arabian Alphabets», in *Proceedings of the Colloquium of North Arabian Inscriptions, Amman, July 24–27, 2000*, in corso di stampa.

[24] I testi in scrittura «minuscola» sono pubblicati in J. Ryckmans - W. W. Müller - Y. M. Abdallah, *Textes du Yémen antique inscrits sur bois* (Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain, 43), Louvain-la-Neuve 1994. La datazione delle iscrizioni pubblicate nell'opera varia dal IV secolo a.C. ai primi tre secoli d.C. (pp. 12–13). Numerosi testi sono datati secondo il mese e l'anno di un magistrato eponimo, menzionato con il patronimico e l'affiliazione di clan (p. 11).

testato, in parallelo con la scrittura monumentale, per l'intero periodo della civiltà sudarabica. Tra i testi pubblicati si ricorda un alfabetario scritto sulla nervatura di una foglia di palma nell'ordine alfabetico semitico meridionale. L'alfabeto è incompleto: termina con *ġ* (la ventitreesima lettera) ed è suddiviso su due linee[25].

Le prime iscrizioni sudarabiche furono scoperte nel 1810. La scrittura sudarabica fu decifrata grazie all'identificazione delle stretta parentela con la scrittura etiopica. Dal 1841, anno in cui i due studiosi tedeschi W. Gesenius e E. Rodiger proposero una prima decifrazione, l'opera fu conclusa prima della fine dell'800.

La decifrazione della scrittura corsiva su bastoncini fu più rapida. Lo studioso palestinese Maḥmūd al-Ghūl esaminò i primi due bastoncini conosciuti, provenienti dalla città di as-Sawdā' (antica Nashshān), nel Jawf e dimostrò che si trattava di una lettera scritta nel dialetto sabeo. Con l'aiuto dei suoi colleghi A. F. L. Beeston, W. W. Müller e J. Ryckmans, lo studioso identificò i due nomi delle divinità sudarabiche 'Athtar e Almaqah[26]. Successivamente, un numero considerevole di bastoncini apparve sul mercato antiquario, provenienti da scavi clandestini nella stessa as-Sawdā': il lavoro degli studiosi coinvolti nella decifrazione permise di identificare rapidamente tutti i caratteri dell'alfabeto, fondandosi sulle similitudini delle lettere nella scrittura monumentale. La lettura dei testi su bastoncini è però molto difficoltosa: il supporto è spesso deteriorato e alcune lettere, ben distinte nella scrittura monumentale, hanno forma simile e possono essere scambiate l'una con l'altra.

L'interpretazione più diffusa degli abbecedari li considera esercizi scribali[27]. Non sono mancate, però, altre ipotesi interpretative degli alfabetari

---

[25] Ivi, pp. 11, 43–44, pl. 1a, 1b, pp. 74–75. Nell'alfabeto mancano sei lettere (la lettera finale dell'alfabeto sudarabico, *ẓ*, rappresenta un fonema sistematicamente reso con *ḍ* nei testi in scrittura «minuscola»). È suddiviso su due linee, mentre una terza consiste di tre caratteri, due volte la prima lettera e una volta la seconda dell'alfabeto. Ripetizioni delle lettere ed errori sono frequenti negli abbecedari sudarabici. L'alfabetario è considerato un esercizio di scrittura.

[26] Sulla prima decifrazione dei testi su bastoncino si veda A. F. L. Beeston, «Mahmoud 'Ali Ghul and the Sabaean Cursive Script», in *Arabian Studies in Honour of Mahmoud Ghul. Symposium at Yarmouk University, December 8–11, 1984*, ed. by M. Ibrahim Moawiya, Wiesbaden 1989, pp. 15–19.

[27] Cf. per es. A. Lemaire, «Abécédaire et exercises d'écolier en épigraphie nord-ouest sémitique», *Journal Asiatique* 266 (1978), pp. 221–35; id., *Le scuole e la formazione della Bibbia nell'Israele antico*, Brescia 1981. Chr. Robin ritiene che anche gli abbecedari sudarabici

semitici nordoccidentali. Un'originale ipotesi sull'ordine fenicio-aramaico è stata formulata da A. Bausani[28]: l'alfabeto rappresenta una specie di calendario sacro, con diverse possibilità di lettura. In base a questa interpretazione è stato possibile attribuire un significato religioso agli elenchi di lettere e alfabeti frequentemente attestati nel mondo semitico e altrove (per es. su vasi greci ed etruschi): l'uso dell'alfabeto è giustificato come una formula sacrale[29]. L'alfabeto fenicio di ventidue segni costituisce l'immagine di un mese lunare: la spiegazione appare applicabile all'alfabeto ugaritico di trenta segni, che rifletterebbe un mese solare[30].

Per il diverso ordine semitico meridionale si deve evidentemente cercare una spiegazione di altro genere. Oltre che per il citato pavimento di Timna' (di difficile interpretazione, perché la sequenza alfabetica è conservata solo in parte, alcune lettere sono cancellate ed è impossibile sapere se le lastre siano state spostate), il valore numerico dell'alfabeto sudsemitico è testimoniato per qualche lettera isolata in alcune iscrizioni sudarabiche[31].

Le lingue dell'Arabia preislamica sono state suddivise in due gruppi principali, sudarabico e nordarabico, con caratteristiche morfologiche differenziate. Il primo gruppo, il sudarabico, attesta la serie di tre sibilanti sorde non enfatiche (rappresentate con s^1, s^2, s^3) e l'articolo determinativo posposto; i dialetti sudarabici principali sono quattro: il sabeo, quello che Chr. Robin ha chiamato «madhâbien», il qatabanico e lo ḥaḍramawtico[32].

Il secondo gruppo linguistico dell'Arabia preislamica, il nordarabico, in genere attesta due sibilanti (si veda, però, di seguito il dialetto taymanitico

---

siano esercizi di scribi, si veda «Les écritures de l'Arabie avant l'Islam», in *L'Arabie antique de Karib'îl à Mahomet. Nouvelles données sur l'histoire des Arabes grâce aux inscriptions* (= *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 61), Aix-en-Provence 1991, p. 129. L'alfabetario in scrittura «minuscola» è considerato ugualmente un esercizio di scrittura (vd. n. 25).

[28] A. Bausani, «L'alfabeto come calendario arcaico», *Oriens Antiquus* 17 (1978), pp. 131–46.

[29] G. Garbini, «Le serie alfabetiche semitiche e il loro significato», *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 42 (1982), pp. 403–11.

[30] Garbini, «Alfabeto ugaritico e alfabeto cananaico», p. 131.

[31] Bron e Robin, «Nouvelles données», p. 82, citano due lettere con valore numerico nelle iscrizioni RES 5102 linea 3 e RES 4728 linea 1.

[32] Sulle lingue sudarabiche epigrafiche, si veda Robin, «Les langues de la péninsule Arabique», pp. 93–100. A p. 98 Robin ha proposto la definizione «madhâbien» per tutte le iscrizioni precedentemente definite minee, applicando un termine geografico derivato dal Wâdî Madhāb, nel Jawf dello Yemen, che comprende anche le iscrizioni del periodo in cui i minei non si trovavano ancora in Yemen.

con n. 41) e l'articolo preposto. La classificazione delle lingue nordarabiche epigrafiche, ottenuta attraverso il criterio della forma dell'articolo prefisso, è più difficoltosa di quella del gruppo sudarabico, perché i testi a disposizione sono pochi dal punto di vista numerico e in genere brevi. Vari dialetti nordarabici preislamici del I millennio a.C. sono unificati da un'isoglossa, l'uso dell'articolo prefisso [*hn*-] / *h*-, che è comune al semitico nordoccidentale cananaico. L'arabo classico (e una parte di iscrizioni preislamiche) si differenziano per l'utilizzo dell'articolo *al*- (*'l*).

Anche l'arabo possiede un ordine *abjad* corrispondente a quello del nord: si tratta di un sistema di numerazione ripreso in ebraico e in arabo, per il quale le lettere sono usate come cifre numeriche[33]: l'ordine *abjad* ha due forme, l'una occidentale («Maghribi»), l'altra orientale (in riferimento all'area di attestazione), che presentano differenze significative tra di loro.

In collegamento con l'ordine arabo *abjad* si può considerare un'iscrizione nordarabica contenente la sequenza alfabetica scoperta a Khirbet as-Samrā': la scrittura di questa iscrizione è stata variamente denominata[34]. L'abbecedario contiene un alfabeto semitico meridionale disposto a grandi linee, con diversi scambi di posizione, nell'ordine alfabetico fenicio-aramaico; tale ordine non ha posto per sei dei ventotto segni dell'alfabeto nordarabico, posti insieme alla fine della sequenza alfabetica.

Gli alfabetari nordarabici sono stati studiati in modo approfondito da M. C. A. Macdonald[35]. Lo studioso ha preso in considerazione tutti gli ordini alfabetici dell'arabo e delle scritture nordarabiche antiche, dimostrando che il «Maghribi» *abjad* è il più antico ordine alfabetico arabo, per le caratteristiche che condivide con l'alfabetario più antico trovato a Khirbet as-Samrā': entrambi seguono l'ordine delle lettere aramaico (con differenze significative)

[33] Si veda in proposito Honeyman, «The Letter-Order», pp. 144–45.

[34] Pubblicata da E. A. Knauf, «A South Safaitic Alphabet from Khirbet es-Samrā'», *Levant* 17 (1985), pp. 204–6; una trattazione esaustiva si trova in M. C. A. Macdonald, «ABCs and Letter Order in Ancient North Arabian», *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 16 (1986), pp. 101–68, spec. pp. 105–12, e fig. 4, p. 168. In questa fase lo studioso definiva la scrittura del testo «South Safaitic», come Knauf. Successivamente Macdonald, «HU 501 and the Use of S^3 in Taymanite», *Journal of Semitic Studies* 35 (1991), pp. 11–36, a p. 12, n. 10, è tornato alla definizione di «Thamudic E», attribuita a questo tipo di scrittura da F. V. Winnett, *A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions* (Oriental Series, 3), Toronto 1937, pp. 42–49, 53 (dallo stesso studioso cambiata in «Tabuki Thamudic» in F. V. Winnett - W. L. Reed, *Ancient Records from North Arabia* (Near and Middle East Series, 6), Toronto 1970, p. 70). La definizione attuale di M. C. A. Macdonald è «Hismaic» (vd. n. 39).

[35] Macdonald, «ABCs and Letter Order».

e pongono alla fine dell'alfabeto le lettere che rappresentano fonemi attestati in arabo e in nordarabico, ma non in aramaico (dette *rawādif*)[36].

Oltre all'alfabetario di Khirbet as-Samrā', Macdonald ha studiato due alfabetari safaitici[37], nei quali le lettere dell'alfabeto sembrano raggruppate in base alle similitudini di forma, evidentemente con funzione mnemonica. La sequenza differisce da un'iscrizione all'altra e non assomiglia a nessun ordine conosciuto: per Macdonald questi testi sono la dimostrazione, insieme ad altra evidenza a favore di questa teoria, che la conoscenza della scrittura tra i nomadi che utilizzavano la grafia safaitica era diffusa al di fuori di una scuola, nella quale si apprende l'alfabeto in uno degli ordini noti[38]. Negli abbecedari safaitici l'iscrizione inizia con nomi di persona, come nei graffiti di altro contenuto, e prosegue con la sequenza alfabetica.

In uno studio recente, Macdonald ha ridefinito con argomenti probanti la terminologia riferita alle scritture nordarabiche preislamiche e ai relativi dialetti. Il dialetto cui è attribuito l'alfabetario trovato a Khirbet as-Samrā' è definito «Hismaic»[39].

In precedenza, un altro dialetto era stato separato dalle migliaia di attestazioni epigrafiche sparse nella parte occidentale della penisola arabica dalla Siria allo Yemen, raggruppate genericamente sotto l'appellativo thamudico: si tratta del taymanitico[40]. La scrittura taymanitica è probabilmente la

[36] Ivi, pp. 117–24; in fig. 8, p. 130, lo studioso mette a confronto i diversi ordini alfabetici arabi con quello dell'abbecedario di Khirbet as-Samrā', l'ugaritico lungo e l'aramaico; cf. anche id., «On the Placing of Ṣ in the Maghribi *Abjad* and the Khirbet al-Samrā' ABC», *Journal of Semitic Studies*, 37 (1992), pp. 155–66, dove lo studioso ha spiegato la posizione di *ṣ*, che si trova dopo *n*, nei due abbecedari.

[37] Il primo pubblicato nell'articolo sull'ordine alfabetico nel nordarabico antico: Macdonald, «ABCs and Letter Order», pp. 101–5, fig. 1, p. 168, pl. Ib; il secondo da G. M. H. King, «The Basalt Desert Rescue Survey and some preliminary remarks on the Safaitic inscriptions and rock drawings», *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 20 (1990), pp. 62–63, fig. 2, p. 76, pl. IIb.

[38] M. C. A. Macdonald, «Nomads and the Ḥawrān in the Late Hellenistic and Roman Periods. A Reassessment of the Epigraphic Evidence», *Syria* 70 (1993), p. 386: «spread informally».

[39] M. C. A. Macdonald, «Reflections on the Linguistic Map of Pre-Islamic Arabia», *Arabian Archaeology and Epigraphy* 11 (2000), pp. 28–70. Il dialetto definito «Hismaic» (corrispondente al «Thamudic E» di Winnett, vd. n. 34) è trattato alle pp. 44–45 di questo articolo.

[40] Corrispondente al «Thamudic A» di Winnett in id., *A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions*, pp. 20–28, 50, pl. III. Successivamente, Winnett - Reed, *Ancient Records*, pp. 69–70, 89–93 e F. V. Winnett, «A reconsideration of some inscriptions from the Tayma area», *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 10 (1980), pp. 133–40, lo studioso ha

nordarabica più antica, l'unica che abbia conservato tre segni differenziati per le tre sibilanti del sudarabico[41]: negli altri dialetti nordarabici il fonema rappresentato da s^3 è confluito in s^1.

Tra i dialetti nordarabici, oltre al thamudico cui si è fatto cenno, saranno ora presi in considerazione i dialetti safaitico e dadanitico[42].

Il nome safaitico è dato convenzionalmente a un gruppo di iscrizioni in una lingua nordarabica, espressa in una varietà della scrittura semitica meridionale, scritta da beduini e seminomadi del deserto siro-arabo. Il nome è derivato da Ṣafâ, un'area desertica a sud-est di Damasco, vicino alla quale le iscrizioni furono scoperte per la prima volta nel 1857. I documenti epigrafici sono stati trovati su una vasta area della Siria meridionale, Giordania, Arabia Saudita. La concentrazione più elevata di testi si trova nel deserto basaltico di *ḥarra* (distesa di rocce vulcaniche), a sud e a est del Jabal Druso, in Giordania orientale, fino al Jawf (corso inferiore del Wâdî Sirhân) nel nord dell'Arabia Saudita.

Il lavoro di decifrazione della scrittura fu iniziato da J. Halévy nel 1877, perfezionato da F. Praetorius nel 1882–83 e completato da E. Littmann, che fu il primo a riconoscere che l'alfabeto safaitico è composto di ventotto lettere.

La scrittura safaitica è evidentemente collegata con la sudarabica e con le altre scritture nordarabiche, anche se non sono chiari i particolari del legame. I motivi della mancanza di certezze sono molteplici: in primo luogo mancano elementi fondati di datazione per qualsiasi genere di iscrizione nordarabica, perciò è impossibile delineare una cronologia interna per questi testi o metterli in rapporto cronologico con le iscrizioni sudarabiche. La maggioranza delle iscrizioni nordarabiche sono note da disegni. I copisti prestarono poca attenzione all'esatta forma delle lettere, così che possono essere semplici errori i caratteri considerati indicativi di evoluzione. Infine le forme del-

attribuito la definizione «Taymanite» a questa scrittura e al dialetto che esprime, che attesta alcuni tratti linguistici peculiari: la definizione è stata in generale accettata dagli altri studiosi di nordarabico.

[41] Macdonald, «HU 501 and the Use of S^3»; id., «Reflections on the Linguistic Map», p. 43.

[42] La scelta dei dialetti nordarabici è stata operata in base all'attestazione di alfabetari nel *corpus* epigrafico. Sperando con ciò di contribuire alla semplificazione della terminologia utilizzata dagli studiosi che si occupano delle scritture nordarabiche, per i quali le definizioni dei testi sono finora cambiate nel tempo, senza raggiungere alcun tipo di accordo (vd. ad es. n. 34 sulle definizioni attribuite all'alfabetario di Khirbet as-Samrā'), la sottoscritta segue la nuova terminologia proposta da Macdonald, «Reflections on the Linguistic Map».

le lettere nel sudarabico monumentale e quelle dei graffiti safaitici e thamudici non sono comparabili, perché le forme si sono sviluppate per propositi completamente diversi.

I testi safaitici sono datati convenzionalmente tra il I secolo a.C. e il IV d.C., ma i motivi della datazione sono incerti. Pochi testi possono essere assegnati a date sicure nel I, II e III secolo a.C., ma mancano dati per la maggioranza.

Esiste una varietà di scrittura safaitica definita «scrittura quadrata», nella quale le lettere hanno un aspetto angolare. Da alcuni studiosi queste forme di lettere sono state considerate «monumentali», perciò ritenute più vicine alla scrittura sudarabica e il genere più antico di safaitico. In realtà soltanto l'aspetto elegante invita al confronto con il sudarabico, non le forme delle lettere che in tutte le caratteristiche principali sono identiche alle comuni forme safaitiche. Non si può nemmeno parlare di «scrittura monumentale», perché i testi che utilizzano queste forme sono essenzialmente graffiti e i pochi testi che si potrebbero definire «monumentali» non le utilizzano. Sembrano inoltre essere contemporanee ad altre forme di lettere, poiché ci sono testi in «scrittura quadrata» e in scrittura comune dello stesso autore[43].

L'ultimo alfabetario nordarabico preso in considerazione da M. C. A. Macdonald nel suo studio sull'ordine alfabetico nordarabico antico è dadanitico[44].

Il segmento iniziale della sequenza alfabetica, nell'ordine semitico meridionale *halḥam*, è stato identificato da W. W. Müller nella prima linea del graffito JS.158[45]; una parte del segmento è ripetuto nella seconda linea dello stesso testo:

1. *h l ḥ m q w š r b t s*
2. (*h*) *l ḥ m* **q**

A linea 2 l'inizio della seconda serie alfabetica è preceduto da tre segni di lettura incerta[46]. La prima lettera della seconda serie alfabetica si

[43] Le notizie sulla scrittura safaitica si trovano alla voce: M. C. A. Macdonald, «Inscriptions, Safaitic», in *The Anchor Bible Dictionary*, ed. by D. N. Freedman, New York 1992, vol. III pp. 418–23.

[44] Macdonald, «ABCs and Letter Order», pp. 112–15; il facsimile in fig. 5, p. 113, è stampato capovolto; la correzione al disegno dell'iscrizione si trova negli *addenda and corrigenda* all'articolo.

[45] W. W. Müller, «Some Remarks on the Safaitic Inscriptions», *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 10 (1980), p. 70.

[46] Un'interpretazione delle lettere iniziali della linea 2 fu tentata da Macdonald, «ABCs

legge con difficoltà. L'ultima lettera deve presumibilmente essere emendata in *q*[47]. Alla linea 3 dell'iscrizione si legge un nome di persona preceduto dalla preposizione *l*-, che identifica possibilmente l'autore delle due serie alfabetiche[48].

L'alfabetario dadanitico, insieme al graffito RES 3809, dimostrano che l'ordine alfabetico *halḥam* era in uso anche nell'oasi di al-ʻUlā[49].

Il nome dadanitico è di natura geografica, da Dadan, nome antico dell'oasi attualmente chiamata al-ʻUlā, situata nel nord del Ḥiǧāz, 300 km a nord-nord-ovest di Medina, in Arabia Saudita: sostituisce le due definizioni dedanita e lihyanitico, applicate rispettivamente alle fasi antica e recente di una delle grafie nordarabiche attestate dalle iscrizioni dell'oasi[50] (le definizioni dedanita e lihyanitico fanno riferimento ai regni di Dadan e di Liḥyān, noti dalle iscrizioni dell'oasi. L'etnico Liḥyān è attestato nelle datazioni per i sovrani del periodo più recente: ad es. JS.75 linee 5–7: *snt ḫms* (l.6) *l-hn-'s bn tlmy* (l.7) *mlk lḥyn* «l'anno cinque di han-Aws figlio di Tulmay re di Liḥyān»).

Per datare le iscrizioni dadanitiche ci sono pochi punti di riferimento sicuri. I testi di Nabonedo che nominano Dadan, datati al VI secolo a.C., costituiscono il solo *terminus post quem*. In seguito, la cronologia dei testi dadanitici dipende dalla possibilità di fissare con sicurezza datazioni per la rimanente documentazione epigrafica dell'oasi di al-ʻUlā, in primo luogo quella

and Letter Order», pp. 113–14. W. W. Müller, «Lihyanisch (einschließlich des Dedanischen)», in *Grundriss der arabischen Philologie I*, hrsg. von W. Fischer, Wiesbaden 1982, p. 22, corresse la nona lettera della prima serie, *b*, in *ġ*, in base all'ordine alfabetico semitico meridionale che veniva ricostruito quando ancora non erano noti gli abbecedari sudarabici dei quali si è parlato precedentemente. Lo scambio della posizione di *b* e *ġ* nella sequenza non si accorda con la ricostruzione dell'ordine *halḥam* ricostruito per il sudarabico.

[47] Si legge chiaramente *y*, ma nella posizione occupata nella sequenza alfabetica da *q*. In base allo studio dettagliato di Macdonald, «ABCs and Letter Order», p. 113, nell'iscrizione si trovano altri due casi di *q* di forma anomala, che, come quello alla fine di linea 2, costituiscono tre tentativi di scrivere la lettera nel modo usuale.

[48] Negli articoli citati di W. W. Müller (alle note 45 e 46) non è nominata la linea 3 dell'iscrizione. Per Ryckmans, «L'ordre alphabétique sud-sémitique», p. 349, il nome proprio fa parte di un'altra iscrizione.

[49] Müller, «Some Remarks», p. 70. Su RES 3809 si veda n. 17.

[50] La bipartizione su base paleografica tra un dedanita più antico e un lihyanitico più recente non riflette in maniera adeguata il passaggio dall'una all'altra scrittura, che avvenne evidentemente in maniera graduale. Cf. in proposito G. Garbini in Garbini - Durand, *Introduzione*, p. 59, il quale, dopo aver messo in evidenza che il termine *dedanita* sarebbe più appropriato di *lihyanitico*, mantiene però la seconda definizione per l'intero gruppo di iscrizioni da Dadan, perché consolidato dall'uso.

della colonia sudarabica. Le attestazioni epigrafiche dadanitiche si collocano dal VI secolo a.C. ai primi secoli dell'era cristiana, ma i motivi della datazione sono incerti. Non ci sono date sicure per assegnare la totalità dei testi dell'oasi.

Il nome antico dell'oasi è conosciuto dalle fonti bibliche come דְּדָן: era quasi sicuramente pronunciato *Dadan*, come si deduce dalla grafia ^{uru}*da-da-nu* nella stele di Nabonedo da Harran e dalla resa dell'ebraico דְּדָן da parte dei LXX con Δαδαν. La trascrizione ebraica è il risultato di due cambiamenti fonetici caratteristici dell'ebraico: /a/ > /ā/ in sillaba accentata e la vocale non accentata nella sillaba precedente si riduce a *sch^{e}wa*. Seguendo un suggerimento di A. Sima, M. C. A. Macdonald ha supposto che il nome fosse pronunciato *Dadan* (da cui deriva la definizione «Dadanitic» per la scrittura)[51].

La totalità delle iscrizioni dadanitiche, con una sola eccezione, è stata trovata nella zona attorno all'oasi di al-ʻUlā. L'eccezione al di fuori dell'area descritta è costituita da due iscrizioni pubblicate come «dedanite», dalla regione di Ḥisma, in Giordania meridionale, insieme a un graffito in grafia sudarabica[52].

L'identificazione definitiva di דְּדָן biblica con le rovine di al-Ḫuraybah («la rovina», il nome del sito archeologico antico che si estende al limite nordorientale dell'oasi di al-ʻUlā), è dovuta ai due padri domenicani A. Jaussen e R. Savignac[53], che visitarono le oasi di Tabūk, Madā'in Ṣāliḥ, al-ʻUlā (comprensiva di al-Ḫuraybah), Taymā' e zone limitrofe, nel corso di tre spedizioni condotte negli anni 1907, 1909 e 1910, raccogliendo una notevole quantità di materiale epigrafico. La loro opera, pubblicata in una serie di volumi dal titolo *Mission archéologique en Arabie*[54], costituisce tuttora la ba-

[51] Macdonald, «Reflections on the Linguistic Map», p. 63, n. 1.

[52] D. F. Graf, «Dedanite and Minaean (South Arabian) Inscriptions from the Ḥisma», *Annual of the Department of Antiquities of Jordan* 27 (1983), pp. 555–69. Le iscrizioni nordarabiche furono considerate dedanite e il graffito mineo: entrambe le definizioni non identificano propriamente la grafia e, conseguentemente, il dialetto delle iscrizioni pubblicate in questo articolo, che richiederebbero di essere reinterpretate alla luce dei nuovi studi sull'argomento.

[53] I due studiosi trovarono nell'oasi di al-ʻUlā un'iscrizione funeraria (RES 3608), che alle linee 2–3 ricorda il nome di un personaggio morto a Dadan – *b+d*(l.3)*dn* – si veda A. J. Jaussen - R. Savignac, «Nouvelle inscription minéenne d'El-ʻEla. Dedan», *Revue Biblique* 7 (1910), pp. 521–31; iid., *Mission archéologique en Arabie*, vol. II (vd. nota successiva) pp. 74–77, 282–85. L'identificazione era già stata proposta nel 1890 da E. Glaser.

[54] A. J. Jaussen - R. Savignac, *Mission archéologique en Arabie, I: De Jérusalem au Hedjaz. Médâin-Saleḥ (mars–may 1907)*, Paris 1909; *II: El-ʻEla, d'Hégra a Teima, Harrah de Te-*

se per gli studi sull'Arabia centrosettentrionale. Diversamente dalla maggioranza delle altre iscrizioni nordarabiche, quelle dadanitiche comprendono un numero cospicuo di testi monumentali che, benché pervenuti prevalentemente in stato frammentario, sono accessibili nelle fotografie delle iscrizioni o dei calchi delle stesse realizzati dai due studiosi.

Prima di Jaussen e Savignac, anche J. Euting visitò i luoghi dell'Arabia centrosettentrionale, raccogliendo e pubblicando il maggior numero di iscrizioni semitiche conosciute verso la fine dell'800, una parte notevole delle quali in grafie nordarabiche: fu il primo viaggiatore in grado di leggere la scrittura dadanitica, diversamente dai suoi predecessori, che si erano limitati a copiare i testi nel modo più fedele possibile. La tavola paleografica elaborata da Euting[55] fu quella utilizzata da Jaussen e Savignac.

H. Grimme distinse un piccolo gruppo di iscrizioni con caratteristiche paleografiche considerate arcaiche, comuni all'iscrizione JS.138, nella quale si legge: *khf kbr'l bn+mt''l mlk+ddn* … «Grotta (funebre) di Kabîr'il figlio di Mâti'il re di Dadan …»[56]. Sfortunatamente JS.138 è il solo testo che nomini un re di Dadan: gli altri graffiti che furono inseriti tra quelli detti «dedanitici» da Grimme in poi, consistono prevalentemente in nomi di persona.

Un notevole progresso nella decifrazione della scrittura dadanitica fu fatto da F. W. Winnett[57], che corresse la lettura di alcuni segni: prima del suo lavoro, *ḏ* veniva letto *ṭ* a causa dell'identità del segno con quello per *ṭ* sudarabico. Il dialetto dadanitico è il solo per il quale, oltre all'articolo usuale *h*-, è sicuramente utilizzato *hn*- davanti a /'/ e /'/. È merito di Winnett l'aver cor-

bouk e *Atlas*, Paris 1914; *Supplément au volume II: Coutumes des Fuqarâ*, Paris 1920; *III: Les châteaux arabes de Qeṣeir 'Amra, Ḫarâneh et Ṭûba*, Paris 1922. I voll. I–II, insieme all'*Atlas* contenente le fotografie e i disegni dei due studiosi, mettono a disposizione la pubblicazione completa del materiale epigrafico collazionato nelle tre spedizioni: si tratta di quasi milleottocento iscrizioni, nabatee, «madhâbien» (vd. n. 32), dadanitiche, tamudiche (Jaussen e Savignac definirono le iscrizioni dell'oasi «minéennes», «liḥyanites», «tamoudéens») e pochi testi ebraici, greci e latini. Le iscrizioni dadanitiche sono numerate secondo l'ordine dell'opera (la numerazione è preceduta dall'abbreviazione JS).

[55] Pubblicata in D. H. Müller, *Epigraphische Denkmäler aus Arabien*, Wien 1889, Taf. X.

[56] H. Grimme, «Die südsemitische Schrift: ihr Wesen und ihre Entwicklung», *Buch und Schrift* 4 (1930), p. 22 e tab. 2; id., «Zur dedanisch-lihjanischen Schrift», *Orientalistische Literaturzeitung* 35 (1932), col. 753–58.

[57] Winnett, *A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions*, pp. 9–16. Winnett distinse tre periodi su base paleografica: il «dedanite», il «lihyanite» antico e quello tardo. Come spiegato sopra, la tendenza attuale è quella di unificare la documentazione epigrafica dell'oasi con un unico appellativo, differenziando all'interno la fase antica da quella tarda. Macdonald, «Reflections on the Linguistic Map», p. 34, fig. 3, distingue un «Early» e un «Late Dadanitic».

rettamente interpretato l'articolo *hn-* precedente i sostantivi che iniziano per laringale e faringale (ad es. JS.54 linea 3: *w-hn-'nk* «e le fondamenta»)[58].

Nelle tavole paleografiche delle scritture nordarabiche non compare, in genere, un simbolo grafico per la lettera trascritta *ẓ* in arabo classico[59]: nella tavola paleografica di M. C. A. Macdonald, però, in corrispondenza del fonema si trovano tre simboli grafici, rispettivamente per il tardo dadanitico, il dialetto «Hismaic» e il safaitico (vd. n. 57). L'identificazione in dadanitico è tuttora controversa, benché la scoperta di nuove iscrizioni verso la fine degli anni '60 a opera di R. Stiehl sembri aver definitivamente identificato la lettera in una variante del segno *ṭ* attestata in tardo dadanitico. Il luogo di ritrovamento delle iscrizioni appartiene al massiccio di al-'Ikma ed è situato quattro km a nord della città di al-'Ulā, di fronte alle rovine di Dadan (al-Ḫuraybah). Le iscrizioni da al-'Uḏayb sono state pubblicate da R. Stiehl nel 1971[60]. L'interdentale fricativa enfatica /ẓ/ è attestata nel verbo che la studiosa legge *'ẓll* per motivi etimologici e nel sostantivo *ẓll* dalla stessa radice. La frase *'ẓll h-ẓll* «compì la cerimonia *ẓll*» è attestata, con alcune varianti, nella maggior parte delle iscrizioni da al-'Uḏayb e soltanto in questo gruppo di iscrizioni dadanitiche. Benché sia impossibile capire con esattezza il significato della formula, sembra chiaro che si tratti del riferimento a una cerimonia, probabilmente cultuale, che doveva svolgersi nel luogo di ritrovamento delle iscrizioni[61]. Poiché il fonema non era stato chiaramente identificato prima della

[58] Winnett, *A Study of the Lihyanite and Thamudic Inscriptions*, pp. 16–18. A p. 18, Winnett elenca un possibile esempio in Dadanitico dell'articolo *hn-* davanti a un fonema che non sia una laringale o una faringale – JS.81 linee 2–3: *hn-*(l.3)*qbr* «la tomba» – spiegandolo come l'utilizzo della forma completa dell'articolo nel caso che sia separato dal sostantivo, che si trova alla linea successiva. Per Macdonald, «Reflections on the Linguistic Map», p. 71, n. 94, la lettura e l'interpretazione dell'iscrizione non sono chiare ed è possibile che l'articolo *hn-* si riferisca a un sostantivo non conservato alla fine di linea 2, anziché a *qbr* all'inizio di linea 3. In tutti gli altri casi davanti alla consonante *q* in dadanitico si trova l'articolo usuale *h-* (ad es. JS.64 linea 1: *h-qrt* «la roccia»).

[59] Si veda ad es. la tavola paleografica in H. P. Roschinski, «Sprachen, Schriften und Inschriften in Nordwestarabien», *Bonner Jahrbücher* 180 (1980) (segue p. 168).

[60] La pubblicazione preliminare è in R. Stiehl, «Neue liḥyānische Inschriften», in F. Altheim - R. Stiehl, *Die Araber in der alten Welt*, vol. V, 1, Berlin 1968, pp. 24–33, Abb. 1–7, pp. 447–53; «Ein neuer Fund liḥyānischer Inschriften», ivi, vol. V, 2, pp. 542–43; le iscrizioni sono state riprese con aggiunte e correzioni in R. Stiehl, «Neue liḥyānische Inschriften aus al-'Uḏaib», in F. Altheim - R. Stiehl, *Christentum am Roten Meer*, Berlin - New York 1971, vol. I pp. 3–40, Abb. 1–45, pp. 569–94. Il luogo di ritrovamento delle iscrizioni, nominato Bi'r 'Udhayb da R. Stiehl, è costituito da una forra che appartiene al massiccio di al-'Ikma, situata a ovest della ferrovia del Ḥiğāz, quattro km a nord della città di al-'Ulā.

[61] Così è stata interpretata da A. F. L. Beeston, «Review» of F. Altheim and R. Stiehl,

pubblicazione di queste iscrizioni da parte di R. Stiehl, F. V. Winnett suggerì che *ẓll* dovesse essere letto *ṭll*, un prestito dall'aramaico[62], supponendo che non ci fosse differenza in dadanitico tra i grafemi che rappresentano l'interdentale fricativa enfatica /ẓ/ e la dentale esplosiva /ṭ/. L'esame dell'intero *corpus* dadanitico sembra dimostrare, al contrario, l'esistenza di due lettere distinte corrispondenti ai due diversi fonemi[63], confermando che anche l'alfabeto dadanitico è composto di ventotto lettere.

Neue liḥyānische Inschriften aus al-'Uḏayb (Sonderdruck aus *Christentum am Roten Meer*, Bd 1, Berlin - New York, 1971), *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 4 (1974), pp. 172–73. A. Sima, che ha pubblicato recentemente il *corpus* completo delle iscrizioni da al-'Uḏayb (A. Sima, *Die lihyanischen Inschriften von al-'Uḏayb (Saudi-Arabien)*, Marburg/Lahn 1999), interpreta la frase *'ẓll h-ẓll* diversamente, traducendo «scavò una rete di canali sotterranei».

[62] Così F. V. Winnett in una lettera a R. Stiehl citata in Altheim - Stiehl, *Christentum am Roten Meer*, p. 5. A. J. Drewes, «The Phonemes of Lihyanite», in *Mélanges linguistiques offerts à Maxime Rodinson par ses élèves, ses collégues et ses amis* (Comptes rendus du groupe linguistique d'études chamito-sémitiques, Supplément 12), publ. par Chr. Robin, Paris 1985, p. 166, espresse l'opinione che /ẓ/ > /ṭ/ in dadanitico.

[63] Un risultato analogo, che concorda sull'identificazione del fonema /ẓ/ in dadanitico, è stato raggiunto indipendentemente da A. Sima e dalla sottoscritta, lavorando sulle iscrizioni di al-'Uḏayb, vd. F. Scagliarini, «Šahr figlio di han-Aws. Il nome di un nuovo sovrano in un testo liḥyānitico inedito», *Studi Epigrafici e Linguistici* 13 (1996), p. 94, n. 20; ead., «The Dedanitic Inscriptions from Ǧabal 'Ikma in Northwestern Ḥiǧāz», *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 29 (1999), pp. 148–49, n. 4.

La tomba come «casa dell'eternità» a Palmira

Danila Piacentini

Abstract

In the oasis of Palmyra there are different ways to bury the dead. The "tower tombs", five-storey buildings on the Umm Belqīs hillside; the tombs built in the shape of a temple or a house (rare examples are visible, largely reconstructed); the hypogeous tombs, not visible on the surface, but widely extended and richly decorated, even with frescoes.

The inscriptions found in the palmyrene tombs belong to three typologies. They tell us about their foundation – construction or digging – with informations about the builder. There are deeds of transfer, because each tomb is too large to serve a single family only (it's been counted up to 300 burial niches in the tower tombs and in the hypogeous tombs). Finally every dead body is identified by a funerary inscription.

The majority of the tombs in Palmyra are defined as "house of eternity".

Quando si arriva a Palmira, partendo da Damasco, la prima cosa che colpisce l'occhio dopo aver attraversato il deserto stepposo e montagnoso siriano, la *badiyah*, è una enorme estensione di rovine di colore rosa[1]: colpiscono in particolar modo la grande quantità di colonne che fanno parte della cosiddetta «via colonnata», l'immensa struttura che costituisce il santuario di Bel ed infine delle singolari costruzioni a forma di torre che si stagliano sulla collina di Umm Belqīs. Tali torri sono dei veri e propri edifici costruiti a scopo funerario, che costituiscono una delle tre necropoli di Palmira e rappresentano anche uno dei differenti modi usati dai palmireni per dare sepoltura ai loro defunti. Le torri, da mezza costa della collina di Umm Belqīs, posta nella par-

[1] Le antiche cave di calcare di Palmira si trovano una a 5 km alle pendici del Djebel at-Tar dietro il Castello Arabo e l'altra a 10 km ai piedi delle colline che fiancheggiano la strada per Deir ez-Zor. L. Laurenti, *Palmyra. Guida turistica*, Bologna 1995, pp. 145–52. Il marmo, invece, forse proveniva dai dintorni di as-Sukkari e di Bazurieh, a 22 km da Palmira, mentre il granito rosso arrivava dall'Egitto e quello blu dall'Anatolia. A. Bounni - K. al-As'ad, *Palmyra. Storia, monumenti e musei*, trad. di G. Scandone Matthiae, Damasco 1995, pp. 134–35 (ed. or., ivi 1989).

te settentrionale della città, seguendo l'orografia del terreno digradano in una valle denominata per la loro presenza «Valle delle Tombe», che a sua volta si estende fino all'antica cinta muraria detta «della dogana»[2]. Lo scopo dei committenti di questi edifici sepolcrali non era quello di passare inosservati, in quanto la collina di Umm Belqīs sovrasta la valle dell'oasi in cui si sviluppò la città siriana di Palmira e quindi le torri erano ben visibili da qualunque punto della città[3].

La struttura esterna delle tombe cosiddette «a torre», a base quadrata leggermente rastremata verso l'alto, è essenziale nella sua semplicità. Esteriormente è visibile solamente la porta d'accesso modanata ed una nicchia, posta parecchi metri al di sopra della porta, in cui è collocata la rappresentazione a tutto tondo in pietra di un sarcofago in forma di letto funebre su cui è distesa una figura maschile, che raffigura il costruttore della tomba. A questa semplicità esterna fa riscontro una grande ricchezza di decorazioni all'interno. La sala a pianterreno dedica la sua parete di fondo alla raffigurazione a mezzobusto dei componenti della famiglia costruttrice della torre, mentre le pareti laterali sono decorate da lesene sormontate da capitelli corinzi che scandiscono lo spazio riservato ai loculi e si alternano ad essi. Lo spazio così ricavato, tra una lesena e l'altra, data l'enorme altezza della sala che può arrivare fino a 7 metri, può accogliere deposizioni di inumati sovrapposti fino ad un numero di 6 per ogni fila. Il soffitto offre un degno completamento all'insieme essendo decorato a cassettoni con al centro rosette o motivi geometrici scolpiti nella pietra e dipinti. A sinistra o a destra della porta d'accesso una scala posta nell'intercapedine del muro perimetrale porta ai piani superiori, decorati con molto meno sfarzo rispetto alla sala principale, ma che usano lo stesso sistema di sovrapposizione degli inumati. Le torri potevano arrivare a sovrapporre fino a 5 piani ed avevano una copertura a terrazza da cui si può godere il panorama dell'intera oasi. Il numero complessivo dei loculi disponibili nelle torri più grandi poteva arrivare fino al considerevole numero di 300 deposizioni. A volte nella parte posteriore della torre era presente un accesso ad una ulteriore sala sotterranea.

Le «tombe a torre» si concentrano quasi tutte nella Valle delle Tombe e sulla adiacente collina di Umm Belqīs e si datano tra il I secolo a.C. ed

[2] Bounni - al-As'ad, *Palmyra*, p. 71.

[3] J.-B. Jon, «L'epoca greco-romana. Un incontro di culture all'insegna dell'ellenismo», in *Levante. Storia e archeologia del Vicino Oriente*, a cura di O. Binst, Colonia 2000, p. 119 (ed. or., Maxéville 1999).

il II d.C.[4] Attualmente solo pochissime sono visitabili dai turisti in quanto restaurate, le altre o sono crollate o hanno subito un deterioramento dall'uso improprio fatto nei secoli come ricovero dei pastori di capre della zona.

La seconda tipologia di tombe progettate per non passare inosservate è rappresentata dalle tombe definite per la loro struttura esterna «a tempio» o «a casa». Uno dei rarissimi esempi sopravvissuti si trova alla fine della via colonnata come quinta scenica a chiusura della sua prospettiva[5], dalla parte opposta rispetto al tempio di Bel. La sua struttura esterna ha forma di parallelepipedo chiusa su tre lati, posta su un podio, con possibilità di accedere ad un sotterraneo nel lato opposto all'entrata principale. Sul lato d'accesso una breve scalinata permette di salire sul podio dove poggiano le basi di sei colonne coronate da capitelli corinzi su cui è sovrapposto il timpano. L'interno si presume che fosse costituito da un peristilio attorno al quale si disponevano gli spazi per le deposizioni sovrapposte. Attualmente la disposizione interna degli spazi si è perduta. La realizzazione di queste tombe è relativamente tarda ponendosi alla fine del II – inizi del III secolo d.C.[6]

Più discrete in quanto invisibili in superficie, ma non per questo meno ricche al loro interno, sono le tombe ad ipogeo, la terza tipologia di sepolture dell'oasi, presenti nelle necropoli sudorientale e sudoccidentale della città.

Il ritrovamento di questo tipo di tombe è avvenuto nel tempo in modo del tutto casuale. Nel 1957, per esempio, durante i lavori di scavo per la realizzazione di un oleodotto furono ritrovate oltre 20 tombe ad ipogeo nella parte sudorientale dell'oasi[7]. Dagli anni '90 sono iniziate nuove ricerche condotte da un'équipe giapponese del Research Center for Silk Roadology di Nara, finalizzate alla loro sistematica individuazione ed allo studio delle pratiche funerarie palmirene, e che si avvalgono dei più sofisticati sistemi di rilevamento ad onde elettromagnetiche[8]. Hanno così rilevato le fondamenta di una tomba «a casa» denominata come «tomba A»[9], una tomba ad ipogeo datata dall'iscrizione di fondazione al 109 d.C., denominata «tomba C»[10], e nel

[4] Per seguire il percorso evolutivo delle «tombe a torre» da un edificio massivo in cui venivano ricavati dei loculi accessibili solo dall'esterno si veda E. Will, «La tour funéraire de Palmyre», *Syria* 26 (1949), pp. 87–116.

[5] Bounni - al-As'ad, *Palmyra*, p. 108.

[6] M. Gawlikowski, *Monuments funéraires de Palmyre*, Varsovie 1970, p. 129.

[7] Laurenti, *Palmyra*, p. 92.

[8] S. Kiyohide, «Excavation at Southeast Necropolis in Palmyra from 1990 to 1995», *ARAM* 7 (1995), pp. 19–28, a p. 19.

[9] Ivi, p. 20.

[10] Ivi, pp. 21–27.

1994 un'altra tomba ad ipogeo, questa del 128 d.C., e denominata «tomba F», la cui volta a botte di copertura, purtroppo crollata, ha reso possibile però la visione dell'intero complesso dall'alto[11].

La tomba ad ipogeo più rappresentativa è quella cosiddetta dei «tre fratelli», nome che le deriva dall'iscrizione di fondazione della stessa, realizzata nel 142–143 d.C. appunto da tre fratelli, e che si trova nella necropoli di sud-ovest. La struttura sepolcrale è complessa: il *dromos* di accesso in leggera pendenza, per un dislivello di due metri, conduce ad un portale d'accesso a due battenti, monolitico compresi i cardini. Sia i battenti sia l'architrave sia gli stipiti sono decorati da motivi geometrici e modanature – caratteristica questa di tutti gli accessi agli ipogei. Scendendo sei gradini si entra nella tomba interamente scavata nella roccia con una pianta a T rovesciata. Dall'accesso si dipartono tre gallerie, denominate «esedre» nelle iscrizioni, una a destra, una a sinistra e una di fronte. Tutte le gallerie alloggiano sulle loro pareti una serie di spazi verticali in cui sono deposti i defunti, dal pavimento al soffitto, in loculi sovrapposti, ognuno chiuso da una lastra su cui è raffigurato il defunto a mezzobusto. Nell'esedra di sinistra è alloggiato il sarcofago del proprietario dell'ipogeo rappresentato a tutto tondo in pietra, sdraiato sul letto funebre, attorniato da tutta la sua famiglia, nella posizione tipica del banchetto. La parte finale dell'esedra centrale ha conservato uno dei rarissimi esempi di decorazione ad affresco presenti a Palmira[12]. Sul soffitto della volta a botte lo spazio è suddiviso in ottagoni ed al centro campeggia un tondo in cui si può riconoscere la figura di Ganimede sollevato dall'aquila di Zeus[13], nella lunetta centrale un'altra scena della mitologia greca raffigura Achille vestito da donna tra le figlie di Licomene, re degli Sciri[14]. Tra uno spazio e l'altro adibito alle deposizioni sono dipinti inoltre, entro cerchi sor-

[11] D. Piacentini, «La necropoli di Palmira in Siria», in *Dimore eterne*, a cura di A. Siliotti, Vercelli 2000, pp. 178–81.

[12] Gli altri tre esempi di affresco a noi noti si trovano in altrettanti ipogei: uno raffigura un'aquila sul soffitto (che secondo alcune teorie sarebbe stato il mezzo di trasporto dell'anima verso il Sole); un altro rappresenta una coppia di defunti in piedi sotto una vite che qui simboleggia l'immortalità; il terzo esempio riproduce Dioniso sotto la vite con accanto un vaso pieno di vino. Bounni - al-As'ad, *Palmyra*, p. 43.

[13] Essendo Ganimede il più bello tra i mortali fu rapito da Zeus perché divenisse il coppiere degli dèi. D. Cinti, *Dizionario mitologico*, 4ª ed., Milano 1998, p. 133.

[14] Laurenti, *Palmyra*, pp. 83–86. Achille aveva trovato rifugio a Sciro per sfuggire all'oracolo di Delfi che aveva previsto la sua morte nella guerra di Troia. Secondo Bounni e al-As'ad, *Palmyra*, p. 104, qui a Palmira Achille rappresenterebbe l'anima umana, che in vita mette vestiti non suoi (il corpo), mentre la morte gli restituisce la libertà e l'immortalità.

retti da vittorie alate, i volti dei defunti. Anche nel caso delle tombe ad ipogeo il numero dei posti disponibili arriva a molte decine.

Naturalmente non tutte le deposizioni funebri palmirene sono sempre state così sfarzose. Le prime tombe, datate alla seconda metà del II sec. – inizi I sec. a.C., ritrovate sotto il successivo impianto del tempio di Baalshamin, hanno una struttura molto semplice[15]. Sono presenti tra gli altri due inumati, una donna con il suo bambino accanto, deposti tra alcuni strati di mattoni crudi che ricoprivano la roccia del suolo vergine, con accanto un semplice corredo ceramico che ne ha permesso la datazione al I sec. d.C., periodo in cui si inizia a costruire il tempio di Baalshamin[16].

Nelle tombe a torre e negli ipogei sono stati ritrovati un gran numero di documenti iscritti che possono essere suddivisi in tre tipologie: le iscrizioni di fondazione, quelle di cessione e quelle più propriamente funerarie.

Ogni monumento funerario ha una singola iscrizione di fondazione. In essa il costruttore della tomba a torre o lo scavatore dell'ipogeo si qualifica: a) con il suo nome, di solito di origine semitica, ma si possono trovare anche nomi greci ed in periodo romano si diffonde l'uso dei *tria nomina*; b) con la genealogia che di solito arriva alla terza generazione, ma vi sono esempi anche di avonimici risalenti alla quarta od anche alla quinta generazione; c) con un eventuale soprannome; d) con l'appartenenza ad una tribù[17]; e) con la cittadinanza; f) con l'eventuale carica pubblica, religiosa o civile rivestita in vita[18]. Di seguito nell'iscrizione troviamo la dichiarazione per chi era stata realizzata la tomba: di solito per il costruttore stesso, per i suoi figli ed i figli dei suoi figli, naturalmente per l'eternità. A completamento del tutto, all'inizio o alla fine dell'iscrizione è annotata la datazione, che seguendo l'èra seleucide pone l'anno zero nel 312 a.C.

Nella precedente descrizione delle strutture dei monumenti funerari ab-

[15] R. Fellmann, «Le tombeau près du temple de Baʿalšamên, témoin de deux siècles d'histoire palmyrénienne», in *Palmyre: bilan et perspectives. Colloque de Strasbourg (18–20 octobre 1973)*, Strasbourg 1976, pp. 213–31, a p. 215.

[16] Ivi, pp. 224–30.

[17] Per un tentativo di chiarire i termini «tribù», «clan» e «famiglia» in riferimento alla terminologia usata nelle iscrizioni palmirene cfr. P. Piersimoni, «Compiling a Palmyrene Prosopography: Methodological Problems», *ARAM* 7 (1995), pp. 251–60. Un'analisi molto più approfondita della struttura sociale cittadina palmirena è stata realizzata da L. Dirven, *The Palmyrenes of Dura-Europos: A Study of Religious Interaction in Roman Syria* (Religions in the Graeco-Roman World, 138), Leiden 1999, pp. 22–28.

[18] P. Piersimoni, «Who's Who at Palmyra: An Overview», *Orientalia Lovaniensia Periodica* 25 (1994), pp. 89–98.

biamo potuto mettere l'accento sull'enorme quantità di loculi disponibili per ognuno di questi monumenti. Si travalicava di molto le reali esigenze di una singola famiglia, anche considerando le generazioni future; troviamo quindi altri tipi di iscrizioni definite di «cessione». In queste iscrizioni i proprietari vendevano tutto, più raramente, o in parte, più diffusamente, il loro monumento funerario ad altri privati. In tali documenti vengono specificate minuziosamente le parti della tomba di cui si cedono i diritti. Essi costituiscono dei veri e propri atti legali la cui terminologia è stata riconosciuta essere propria della tradizione legale aramaica antica[19].

Le iscrizioni che si possono definire più propriamente funerarie infine sono quelle incise sulle lastre di copertura delle singole deposizioni accanto alla rappresentazione del defunto o sui sarcofagi o anche graffite o dipinte negli spazi disponibili accanto agli inumati. In queste brevi iscrizioni viene riportato il nome del defunto, il nome del padre, una brevissima esclamazione di cordoglio (*ḥbl*[20] che può essere tradotta con «ahimè!») e raramente il grado di parentela con il padrone della tomba o la posizione precisa del corpo nel monumento funerario.

La terminologia funeraria usata a Palmira per definire i differenti luoghi di sepoltura appena descritti è molto varia. Il termine più generico e più diffuso è ovviamente *qbr'*[21] «tomba» usato sia per definire le tombe a torre sia quelle ad ipogeo. Il termine *mqbrt'*[22], usato solamente tre volte a Palmira, può essere tradotto con un più generale «tomba», ma anche con «singolo posto di inumazione, loculo». La «tomba ad ipogeo» è individuata dal termine *m'rt'*[23], mentre la «tomba a torre» non ha un termine specifico che la individui. Altre definizioni per i luoghi di sepoltura sono: *bt qbwr'*[24], da aggiungere a *bt mqbrt'*[25], entrambi da tradurre «tomba» (lett. «casa della sepoltura»); ma è presente anche *dkrn'*[26], sostantivo derivato dal verbo che significa «ricordare», e da tradurre quindi come «ricordo, monumento commemorativo». Per ultimo si prende in considerazione il termine più denso di significato pre-

[19] E. Cussini, «Transfer of Property at Palmyra», *ARAM* 7 (1995), pp. 232–50.

[20] J. Hoftijzer - K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions* (Handbuch der Orientalistik, 21), Leiden - New York - Köln 1995, p. 345, *s.v.* *ḥbl*$_5$.

[21] Ivi, p. 985, *s.v.* *qbr*$_3$.

[22] Ivi, p. 678, *s.v.* *mqbrh*.

[23] Ivi, p. 672, *s.v.* *m'rh*.

[24] Ivi, p. 160 w), *s.v.* *byt*$_2$.

[25] Ivi, p. 159 m), *s.v.* *byt*$_2$.

[26] Ivi, p. 330, *s.v.* *zkrn*.

sente nelle iscrizioni sepolcrali redatte da palmireni: *npš'*[27]. L'evoluzione del significato del termine, attestato in quasi tutti i periodi dell'aramaico, è molto complessa e sconfina in campi quali l'antropologia, la storia delle religioni e la «filosofia». Molto succintamente si può dire che questo sostantivo in origine aveva come significato «soffio, respiro», da qui passa ad indicare «persona» e quindi «anima». Nel momento del trapasso affinché il ricordo della persona scomparsa possa perdurare, la memoria dell'individuo viene affidata ad un elemento molto duraturo come la pietra, che può prendere la forma di una semplice stele o di un cippo, fino ad arrivare ai monumenti funerari nella loro forma esteriore più complessa. Nei popoli semitici, l'immortalità dell'«anima» viene quindi affidata a costruzioni solide e visibili che nel tempo si trasformano, anche seguendo le mode del momento, ma il cui significato intrinseco resta immutato[28]. A Palmira più specificatamente il termine *npš'* prende l'accezione di «monumento funerario», luogo ospitale sia per il corpo del defunto sia per la sua anima, ma anche luogo che resterà per sempre a sua futura memoria.

In quasi tutte le iscrizioni di fondazione o sepolcrali, sia di tombe a torri sia di tombe ad ipogeo sia di tombe «a tempio» o «a casa», c'è un'espressione, più propriamente una apposizione, che riassume i concetti appena espressi: la tomba palmirena è una *bt 'lm'*[29], una «casa dell'eternità». La struttura stessa dell'oasi ci mostra come le necropoli costituiscano un tutt'uno con il tessuto urbanistico della città, non c'è soluzione di continuità tra i due aspetti della vita terrena e di quella eterna. La ricchezza profusa nella realizzazione di queste opere funerarie, nella loro decorazione interna, ci dà l'idea di quello che i palmireni pensavano della morte[30]. Nelle rappresentazioni realistiche dei volti dei defunti c'è un'ostentazione diffusa di ricchezza, di benessere, ma anche di serenità. Il loro pensiero non era negativo nei riguardi della morte, la loro «casa dell'eternità» li avrebbe ospitati e protetti per sempre.

---

[27] Ivi, pp. 744–49, *s.v. npš*.

[28] Gawlikowski, *Monuments*, pp. 22–30. Si veda anche per il territorio arabico M. Mouton, «Les tours funéraires d'Arabie, nefesh monumentales», *Syria* 74 (1997), pp. 81–98.

[29] Hoftijzer - Jongeling, *Dictionary*, p. 160 u), *s.v.* byt_2; pp. 859–62, *s.v.* $'lm_4$.

[30] Sulle concezioni della vita ultraterrena dei palmireni si veda H. J. W. Drijvers, «After Life and Funerary Symbolism in Palmyrene Religion», in *La soteriologia dei culti orientali nell'impero romano. Atti del Colloquio Internazionale, Roma 24–28 settembre 1979* (Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain, 92), a cura di U. Bianchi e M.J. Vermaseren, Leiden 1982, pp. 709–33.

La Bibbia ebraica
come fonte storico-religiosa

Chiara Peri

Abstract

Was Hebrew religion monotheistic from its origins? Those who believe in the complete reliability of the Biblical text – or rather of one of its authoritative interpretations – would answer "yes" to this question, thus leaving ancient Israel out of history, in a merely theological dimension. Who is interested in studying Hebrew religion in its historical development has to read the Biblical sources critically, trying to understand when and where they were written, in order to find useful data in spite of the deforming action of ideological and theological patterns.

Israele come problema storico

La Bibbia ha sempre ragione, sono i biblisti che hanno quasi sempre torto. Questa battuta del mio maestro Giovanni Garbini[1] riassume in modo provocatorio ma efficace un problema centrale negli studi sul Vicino Oriente antico: quello dell'attendibilità storica dei testi biblici. Fonte di eccezionale importanza per la storia di Israele e della sua religione, l'Antico Testamento divide, oggi più che mai, gli studiosi. Dal punto di vista della storia delle religioni, l'approccio all'antico Israele dipende essenzialmente da una domanda: l'ebraismo nasce monoteista? Per chi crede di sì, una storia della religione ebraica, di fatto, non esiste. E con essa, in un certo senso, non esiste nemmeno una storia di Israele. Una realtà da sempre identica a se stessa, unica e in qualche misura miracolosa, costituirebbe un'isola senza tempo nel cuore del Vicino Oriente antico. In una visione propriamente storica non c'è posto per simili realtà ideali: per citare Mario Liverani, «non si può trattare del Vicino Oriente lasciando un buco nero, o comunque un caso anomalo, una diversità irriducibile, per di più in una zona-chiave (di mediazione e di raccordo)

[1] Dopo tante attestazioni orali, questo aforisma troverà una formulazione scritta nella monografia *Myth and History in the Bible*, in corso di stampa.

come la Palestina»[2]. È necessario dunque cercare di superare l'idea di Israele legata a teologie e filosofie vecchie e nuove e analizzare piuttosto Israele come problema storico.

Per chi crede *in toto* nell'attendibilità del testo biblico il problema della storicità di Israele apparentemente non si pone. Dico «apparentemente» perché ciò che viene accettato come assioma non è quasi mai la lettera del testo (quale testo, poi? Su questo si possono aprire e si sono aperti molti altri dibattiti), ma piuttosto l'interpretazione che in un determinato momento storico ne viene proposta in modo autorevole (che l'autorità in questione sia religiosa, politica o accademica, ha poca importanza). Nessun biblista, nemmeno il più conservatore, affermerebbe più che il Pentateuco sia stato scritto da Mosè, come si sosteneva secondo un'attribuzione tradizionale, del resto smentita dal racconto stesso, in cui viene descritta anche la morte del presunto autore. Ma la teoria delle fonti di Wellhausen, che propone un sistema di datazione del testo (o piuttosto di frammenti di testo) che mal si concilia con qualsiasi criterio filologico moderno, resta in molti ambienti scientifici un punto di partenza imprescindibile, che assurge quasi alla dignità di dato oggettivo. Lo stesso vale per il problema dello stanziamento degli Ebrei in Palestina: abbandonata in gran parte l'idea dell'invasione violenta, smentita concordemente dai dati archeologici, le teorie di studiosi autorevoli, quali quella dell'anfizionia di Noth, o quella della ribellione dei Cananei proposta da Mendenhall, sono diventate i nuovi dogmi degli studi biblici. Un recente articolo di G. A. Rendsburg[3], su cui avrò modo di tornare in seguito, descrive efficacemente il solido e tranquillizzante «triplice consenso» che caratterizzava (e spesso caratterizza ancora) gli studi biblici: consenso sulla storia di Israele (quale essa è descritta dalla Bibbia), sulle fonti del Pentateuco (l'ipotesi documentaria di Wellhausen) e sull'affidabilità della tradizione del testo biblico, giunto intatto dall'antichità all'età moderna. Questa compattezza è stata solo apparentemente scalfita dai problemi sollevati dai sempre più approfonditi studi sul Vicino Oriente antico, che hanno messo in luce anacronismi e incongruenze della storiografia ebraica. Chi non è stato disposto a mettere in discussione radicalmente i proprio modelli, si è limitato a tracciare un confine (salvo poi, all'occorrenza, spostarlo) tra ciò che nella Bibbia

[2] M. Liverani, «Nuovi sviluppi nello studio della storia dell'Israele biblico», *Biblica* 80 (1999), pp. 488–505, a p. 502.

[3] G. A. Rendsburg, «Down with History, Up with Reading: The Current State of Biblical Studies», http://www.arts.mcgill.ca/programs/jewish/30yrs/rendsburg/index.html.

è storico e ciò che non lo è: il racconto biblico andrebbe insomma preso sul serio soltanto da Davide in poi. Per ritornare alla frase di Garbini, i biblisti attuali sono, in ultima analisi, quelli che fanno maggiore violenza al testo biblico, applicando criteri incoerenti e di volta in volta diversi alle sue parti costitutive (libri, capitoli e persino singoli versetti) e sovrapponendo modelli interpretativi aprioristici a dati che, comunque vadano intesi, sono numerosi e meritevoli di adeguata considerazione.

Un approccio relativamente nuovo negli studi biblici, che mi piace definire «europeo»[4] – sebbene uno dei «padri fondatori» sia l'americano Thomas L. Thompson – è quello dei cosiddetti «minimalisti»[5]. Al di là delle polemiche, spesso sterili e scopertamente confessionali, che questa corrente di studi suscita[6], il maggior merito di questi studiosi è quello di aver messo in luce in tutti i suoi aspetti il valore dell'ideologia nella redazione della Bibbia ebraica (e, aggiungerei io, nella redazione di qualsiasi opera storiografica e letteraria). Per la prima volta i libri biblici sono stati considerati, senza ambiguità, un tentativo coerente (e, almeno in una certa misura, unitario) del giudaismo ellenistico di ripensare il proprio passato. «Storia e ideologia»[7] è diventata un'espressione chiave alla luce della quale si è cercata una nuova analisi del testo biblico e della storia di Israele. Il termine «ideologia»

[4] I maggiori esponenti di questa corrente di studi, cioè Thomas L. Thompson, Philip R. Davies, Gösta W. Ahlström, Niels Peter Lemche e Lester L. Grabbe, lavorano tutti in università europee (Sheffield e Copenhagen). Ad essi possono sicuramente essere aggiunti a pieno titolo Giovanni Garbini e Mario Liverani, dell'Università di Roma.

[5] Per una efficace descrizione dell'origine degli studi detti «minimalisti», che forse sarebbe più adeguato definire «storico-critici», e dell'ostilità che essi incontrano in alcuni ambienti scientifici, si rimanda all'appassionata apologia di N. P. Lemche, «Ideology and the History of Ancient Israel», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 14 (2000), pp. 165–93.

[6] Un inasprimento del dibattito si è riscontrato in seguito alla scoperta, nel 1993, dell'iscrizione di Tel Dan: da allora i toni della polemica si sono alzati fino a raggiungere livelli inammissibili. Particolarmente significativo, in questo senso, è l'articolo di G. A. Rendsburg precedentemente citato, dove gli esponenti del «minimalismo» sono apertamente accusati, tra l'altro, di antisemitismo, di «leftist politics» e di tendenza a sfidare l'autorità «in ogni aspetto delle loro vite». L'osservazione di Rendsburg che la maggioranza di questi studiosi non sono ebrei non può essere annoverata, mi auguro, tra le accuse a loro carico e così la loro appartenenza, vera o presunta, al «mondo secolare».

[7] Forse la prima attestazione di questa espressione, che molta fortuna incontrerà in questa corrente degli studi biblici, è il titolo della monografia di Giovanni Garbini, *Storia e ideologia nell'Israele antico*, Brescia 1986 (ed. inglese *History and Ideology in Ancient Israel*, London - New York 1988). Tra gli altri titoli significativi in questo dibattito si devono ricordare *Leading Captivity Captive. 'The Exile' as History and Ideology*, ed. by L. L. Grabbe, Sheffield 1998, una polemica monografia di James Barr intitolata *History and Ideology in the Old*

va inteso, naturalmente, nell'accezione che esso poteva avere in una società antica, in cui concetti quali ideologia, religione e teologia venivano in larga parte a coincidere. La storia di Israele in tutti i suoi aspetti, politici, religiosi e culturali in genere, è dipinta nella Bibbia come i suoi autori la intendevano, o piuttosto come, alla luce della nuova situazione, avrebbero voluto che si fosse svolta. Questo è del resto assolutamente normale per qualsiasi opera storiografica antica e, sia pure in forme più sottili, per le opere storiografiche moderne. Non credo che questa riscrittura delle vicende del proprio popolo possa essere definita «invenzione di un passato», come qualcuno ha sostenuto: la Bibbia non è un romanzo. Ciò che è stato inventato, o piuttosto costruito, è la prospettiva in cui vengono sistemate le fonti antiche, prospettiva che da un lato ammette un certo grado di deformazione (anche Tucidide metteva in bocca ai personaggi che descriveva discorsi fittizi) e dall'altro utilizza come materia prima non il dato osservato direttamente (troppo grande è la distanza cronologica tra gli eventi narrati e l'epoca di composizione del testo), ma un materiale storico eterogeneo e già a suo tempo «ideologizzato». D'altra parte è proprio questa prospettiva coerente che costituisce l'unitarietà della Bibbia come prodotto intellettuale e consente almeno in parte, attraverso adeguati strumenti critici, di decodificarla. Se nel *corpus* letterario che chiamiamo «Bibbia ebraica» esiste una coerenza, una motivazione, è anche possibile trovare un metodo che consenta di utilizzare le informazioni che questa fonte, per quanto viziata e tendenziosa, comunque trasmette. Il materiale a partire dal quale i libri biblici sono stati composti è eterogeneo, come pure la natura dei singoli scritti: ma sempre più si delinea la volontà coerente e unitaria che ha radunato quelle opere letterarie (e non altre) in un *corpus*, riscrivendole interamente. Mario Liverani ha definito questa operazione «rifondazione storiografica»[8], ma essa coincide largamente con una profonda rifondazione religiosa[9].

Testament. Biblical Studies at the End of a Millennium, Oxford 2000, e la risposta di N. P. Lemche, «Ideology and the History of Ancient Israel», precedentemente citata.

[8] M. Liverani, *Antico Oriente. Storia società economia*, Roma-Bari 1988, pp. 688–92: «il complesso dell'Antico Testamento … costituisce un caso colossale di ripensamento della storia passata, e di una sua riscrittura, in funzione del presente (un presente assai posteriore alla storia narrata)» (p. 690).

[9] G. del Olmo Lete, «La religión cananea de los antiguos Hebreos», in *Mitología y Religión del Oriente Antiguo II/2. Semitas Occidentales (Emar, Ugarit, Hebreos, Fenicios, Arameos, Árabes)*, ed. por G. del Olmo Lete, Barcelona 1995, pp. 223–350, a p. 264.

La storia della religione ebraica

Introdurre il concetto di rifondazione nella storia dell'ebraismo equivale ad ammettere l'esistenza di una religione ebraica con caratteri diversi (anche *radicalmente* diversi) da quella che potremmo definire «biblica». Questo concetto, che potrebbe sembrare un'ovvietà, merita tuttavia di essere approfondito nelle sue implicazioni. Se con ebraismo si intende un concetto dato a priori, di cui sono già note le caratteristiche essenziali, tutto ciò che se ne differenzia in modo sostanziale potrà essere preso in considerazione solo come realtà «altra», che dall'esterno si relaziona con l'entità «religione ebraica», ancora una volta immutabile (e pertanto astorica). Ciò che viene documentato dall'archeologia, dalle fonti epigrafiche e persino dalla tradizione giudaica extra-biblica («apocrifa») verrà etichettato, di volta in volta, come «sincretismo», «religione popolare», «paganesimo» o al limite «immagine letteraria», o persino «deviazione» da un'ortodossia anacronisticamente già definita.

Raphael Patai, in un breve intervento letto nell'ottobre del 1964 alla New York Academy of Science, intitolato «What is Hebrew Mythology?»[10], ha affermato per primo l'esistenza di una fase pre-monoteista *all'interno* della religione ebraica, la quale acquista così un reale spessore storico. L'accresciuta conoscenza dell'ambiente culturale siro-palestinese dell'età del Ferro ci consente di essere più precisi nella definizione di questa «fase». L'ebraismo antico si presenta infatti sostanzialmente identico alla religione di Canaan che ci è documentata, in modo frammentario, dall'archeologia, dall'epigrafia e dalle fonti secondarie. Tra queste fonti possiamo annoverare senza dubbio lo stesso Antico Testamento, esaminato naturalmente con le cautele critiche che tutte le fonti, e in modo particolare quelle indirette, richiedono.

La religione, in un libro che si vuole sacro, è certamente un argomento centrale: per questo è lecito aspettarsi che sotto questo aspetto l'intervento del redattore ellenistico sia stato sostanziale. Molto probabilmente anzi l'intera costruzione intellettuale dell'Antico Testamento fu centrata sull'intenzione di «fondare» il giudaismo, cioè la «nuova» religione degli ebrei. Come accennavo prima, però, non credo che sia il caso di sopravvalutare la componente di «invenzione» nella stesura della Bibbia: un punto essenziale per una

[10] Originariamente pubblicato in *Transactions of the New York Academy of Sciences*, s. 2, 27 (1964), pp. 73–81, l'articolo è stato ristampato nella raccolta di studi *On Jewish Folklore*, Detroit 1983, pp. 45–55.

riforma religiosa consiste proprio nel suo contrapporsi, ma allo stesso tempo saldarsi con la realtà precedente. L'antichità e la tradizione erano garanzie di verità: si pensi all'ammirazione di Erodoto[11] per la successione ininterrotta delle generazioni dei sacerdoti di Tebe, garantita dalle statue custodite nel tempio, e a sua volta garanzia della credibilità delle parole dei rappresentanti di quella tradizione. Nella stesura dei testi biblici non c'è l'intenzione di cancellare il passato, quanto piuttosto di offrirne la «giusta» chiave di lettura e, in una certa misura, di fargli assumere un significato diverso, di «desemantizzarlo». Non a caso utilizzo questo termine: l'operazione teologica fu infatti in primo luogo una straordinaria operazione linguistica, in cui termini e concetti tradizionali sono sopravvissuti, a volte identici nella forma, altre volte solo leggermente alterati, ma comunque «epurati» dalle loro valenze «pagane» per divenire parole di un messaggio nuovo[12].

La religione ebraica antica ha subito ben due processi di «filtrazione»: uno interno alla cultura ebraica e uno pertinente piuttosto alla cultura degli studiosi moderni. Il primo, durato per tutta la storia ebraica fino alla redazione definitiva dei testi biblici, è consistito in un aggiornamento e revisione periodica dei concetti religiosi, volto a stabilire cosa fosse «accettabile» e cosa no, cosa rientrasse nel modello di religione yahwista in evoluzione e cosa dovesse rimanerne fuori. Un secondo giudizio è stato emesso da quegli studiosi che hanno voluto distinguere, nell'Antico Testamento, gli elementi originari dalle «contaminazioni», sostanziali o solo formali, di culture e religioni «estranee». Il concetto di contaminazione presuppone una purezza originaria. Ma né l'ortodossia, né tanto meno la purezza, sono concetti storici in senso assoluto. Può essere relativamente facile applicare un correttivo a questo secondo pre-giudizio: più difficile è neutralizzare l'azione della censura interna alla cultura ebraica, già in azione al momento della scrittura delle nostre fonti. Se non avessimo fonti diverse dalla Bibbia, ricostruire il passato di Israele e i caratteri della sua cultura religiosa sarebbe impresa disperata: ma alla luce del contesto, che conosciamo in modo sempre più approfondito

[11] *Storie* II,143.

[12] Su questo aspetto più propriamente linguistico, si rimanda a G. Garbini, *Note di lessicografia ebraica*, Brescia 1998. Su un processo analogo subìto dai riti e dalle cerimonie tradizionali, molto illuminanti sono gli studi di J. Z. Lauterbach, «The Ceremony of Breaking a Glass at Weddings», *Hebrew Union College Annual* 2 (1925), pp. 351–80, e «Tashlik. A Study in Jewish Ceremonies», *Hebrew Union College Annual* 11 (1936), pp. 207–340.

grazie ai progressi degli studi del Vicino Oriente antico, gli elementi antichi emergono in filigrana dal racconto biblico, come la scrittura di un palinsesto.

La ricerca in questo campo è particolarmente ardua e delicata, perché il valore storico-religioso della Bibbia ebraica, cioè la sua natura di documento utile per lo studio della religione della Palestina del I millennio a.C., trova sia l'opposizione degli studiosi conservatori che quella dei «minimalisti». I primi ritengono infatti, come abbiamo visto, che la religione ebraica presentasse già tutte le caratteristiche attuali, in primo luogo la fede monoteistica, almeno dal X secolo a.C.; i secondi, convinti come sono dello scollamento che esiste tra l'Israele storico e l'immagine artificiosa di esso che la Bibbia presenta, negano la presenza di elementi utili per ricostruire la religione antica in testi scritti nella tarda età ellenistica. Questo scetticismo eccessivo porta a un ripiegamento sull'analisi meramente letteraria dei testi e, al limite, a una sfiducia generalizzata nell'uso delle fonti scritte per lo studio della storia. Si arriva quindi a una situazione paradossale: proprio quegli studiosi che si sono distinti negli ultimi vent'anni per aver inaugurato uno studio criticamente consapevole della Bibbia come fonte storica, si trovano oggi a rinunciare alla libertà di analisi che hanno rivendicato in nome di una presunta impossibilità di arrivare all'oggetto della ricerca. «La storia non è un passato che ricostruiamo; è qualcosa che inventiamo» ha scritto recentemente Thomas L. Thompson[13]. Ritengo che almeno in parte questo atteggiamento di sfiducia assoluta nella possibilità di studiare la storia di Israele e, per estensione, la storia in generale vada attribuito all'ennesima manifestazione di un complesso intellettuale nei confronti della Bibbia. Che la si accetti o la si rifiuti, che la si accolga come testo sacro o la si sezioni per mezzo della più accanita critica decostruttivista, l'Antico Testamento resta in assoluto la fonte meno neutra per uno studioso occidentale. Esserne consapevoli è importante e le critiche all'applicazione di modelli aprioristici o categorie confessionali sono state e sono tuttora preziose. Tuttavia esse hanno senso solo se si crede che la storia, come scienza umana, sia certo fallibile, ma anche perfettibile.

---

[13] T. L. Thompson, «Lester Grabbe and Historiography: An Apologia», *Scandinavian Journal of the Old Testament* 14 (2000), pp. 140–61, a p. 142.

L’edizione critica della Bibbia ebraica: Giona come esempio

Giuseppe Regalzi

Abstract

Scholars and common readers need a true critical edition of the Hebrew Bible, with a full apparatus and a text based upon different witnesses, not upon one single manuscript. This paper examines the main criteria to choose between readings: an example is drawn from Jonah 3:4, where the Septuagint reads “Three more days, and Nineveh will be destroyed”, while all the other witnesses have “Forty more days”. The stemmatic method – borrowed from the field of Classical Philology – can help increase the reliability of our conclusions: a provisional genealogical chart is sketched of the extant witnesses of the Book of Jonah. An apologia for conjectural emendation is finally made, and the necessity emphasized to collect as much evidence as we can, such as independent marks of textual corruption (as shown by the strange case of the *qiqayon* and the booth, Jonah 4:5–6, both claimed to provide shadow to the prophet). Emendation is a difficult task, but historical exegesis can only be conducted on the original text, or on that close approximation to the original text, which textual criticism provides us with.

L’esperienza è frequente: leggendo la Bibbia ebraica è facile imbattersi in passi incomprensibili. L’edizione più usata, la *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, riporta com’è noto il testo di un singolo manoscritto: il codice di Leningrado – il nome è rimasto in arretrato di una rivoluzione, per amore di uniformità. Prima di mettere mano al dizionario o ai commentari, vorremmo allora sapere quanta parte di quelle oscurità è dovuta agli errori del copista del manoscritto, o dei copisti della catena di manoscritti di cui il codice di Leningrado rappresenta l’ultimo anello: gli errori di copia sono un fenomeno universalmente diffuso, e la Provvidenza non ha voluto esentarne la Bibbia.

Vorremmo insomma sapere se gli altri testimoni riportano varianti capaci di spiegare i problemi del testo; anzi, vorremmo più in generale sapere se

anche per lezioni apparentemente corrette non esistano varianti comunque migliori. Ma visto che non sempre siamo in grado di giudicare tra le varianti offerte dalla tradizione, vorremmo anche che l'editore facesse il suo dovere, indicandoci qual è a suo avviso la lezione preferibile, e perché.

Le nostre Bibbie rispondono a queste esigenze solo in parte. Nel libro di Giona, di cui mi occupo, l'apparato critico della Stuttgartensia riporta – senza alcun commento – un totale di cinque varianti; di queste, quattro hanno a che fare con dettagli della vocalizzazione masoretica, irrilevanti per il senso del testo, e soltanto una è veramente sostanziale[1]. Le varianti che modificano il senso di Giona sono tuttavia un po' più numerose di quest'unica riportata dalla Stuttgartensia: circa trecento, secondo un computo approssimativo.

Anche se avessimo a disposizione un apparato più completo, in certe occasioni ci piacerebbe comunque farne a meno, e leggere liberamente il testo corretto nella lingua originale, proprio come facciamo con gli altri classici, senza dover andare di continuo a sbirciare le note. Vorremmo insomma una vera edizione critica, in cui il testo è quello stabilito dall'editore, mentre gli errori dei manoscritti sono confinati nell'apparato. Edizioni critiche di singoli libri della Bibbia sono state prodotte in Italia a partire dal 1990, quando Pier Giorgio Borbone ha dato alle stampe l'edizione di Osea[2]. A questa sono seguite nel 1992 l'edizione del Cantico dei Cantici di Giovanni Garbini[3], e nel 1994 quella dei capitoli 37–50 della Genesi a cura di Alessandro Catastini[4]. Un'iniziativa ambiziosa, che dovrebbe portare a un'edizione critica completa della Bibbia, è in corso sotto la guida di Ronald Hendel e l'egida della Oxford University Press[5]; ad essa collaborano alcuni degli studiosi italiani che ho appena citato. Più modestamente, io sto preparando un'edizione del libro di Giona per la mia tesi di dottorato.

Il primo compito del critico del testo è la cosiddetta *recensio*, cioè la raccolta e l'analisi delle varianti presenti nei vari testimoni. I criteri per preferire

[1] L'unica eccezione è – chissà perché – τοῦ σκιάζειν dei Settanta, variante di לְהַצִּיל del Codice di Leningrado nel v. 4,6. L'apparato riporta anche nove proposte di emendazione congetturale.

[2] Pier Giorgio Borbone, *Il libro del Profeta Osea. Edizione critica del testo ebraico* (Quaderni di Henoch, 2), Torino 1990.

[3] *Cantico dei cantici* (Biblica. Testi e studi, 2), testo, traduzione, note e commento a cura di Giovanni Garbini, Brescia 1992.

[4] *Storia di Giuseppe (Genesi 37–50)*, a cura di Alessandro Catastini, Venezia 1994.

[5] È già uscito il primo volume, dedicato a Genesi 1–11 (Ronald S. Hendel, *The Text of Genesis 1–11: Textual Studies and Critical Edition*, New York - Oxford 1998).

una lezione all'altra sono numerosi, ma in buona parte si possono ridurre ad uno solo: fra due o più lezioni è preferibile quella che con maggiore probabilità può aver dato origine all'altra (o alle altre). Così, per esempio, in Gio 3,4 gran parte dei testimoni, ebraici e non, ci dicono che Giona comincia a percorrere le strade di Ninive gridando: «Ancora quaranta giorni, e Ninive sarà distrutta». Ma per la versione greca dei Settanta il proclama di Giona è invece: «Ancora *tre* giorni, e Ninive sarà distrutta». Ora, mentre è difficile concepire un motivo abbastanza impellente da spingere qualcuno a correggere il numero quaranta nel numero tre, esiste invece una ragione molto plausibile per il processo inverso. La Bibbia ci dice che dopo aver ascoltato le parole di Giona i Niniviti indicono un digiuno collettivo e altri atti di penitenza, e che Dio, commosso da queste dimostrazioni di pentimento, decide prima dello scadere del termine prefissato di annullare la distruzione della città. «Trinus numerus qui ponitur a Septuaginta, non convenit paenitentiae»: così notava Girolamo, nel suo commento al libro di Giona; per lui, un digiuno che si rispetti sarebbe dovuto durare un po' di più. Ebbene, è molto probabile che sia stato un simile sentimento di sconvenienza a indurre a cambiare i tre giorni originari nei quaranta del testo corrente; nell'ambiente ebraico conosciamo numerosi esempi di digiuni durati appunto quaranta giorni[6].

La variante dei Settanta soddisfa anche un altro criterio: la lezione preferibile è quella che meglio si adatta al contesto. Dalla lettura di Giona è evidente che Dio non ha in origine alcuna intenzione di lasciare una possibilità di salvezza ai Niniviti: i tre giorni accordati dal proclama sono quelli strettamente necessari al profeta per completare il giro della città, ampia appunto «tre giorni di cammino». Una volta uscito da Ninive, poi, Giona si costruisce una capanna nella steppa e ci si siede sotto, all'ombra, «per vedere cosa sarebbe successo alla città»: difficile che avesse intenzione di rimanere in quella posizione per trentasette giorni... Il racconto di un'intera megalopoli che nel giro di soli tre giorni organizza un digiuno, si pente dei propri misfatti e induce Dio a pentirsi dei suoi propositi soddisfa infine un certo gusto per il meraviglioso e l'improbabile che è caratteristico del libro.

Non sempre, purtroppo, le ragioni a favore di una lezione sono tanto evidenti; e in ogni caso esiste sempre in questo genere di argomenti un margine ineliminabile di soggettività. Un metodo che in linea di principio dovrebbe assicurare risultati più affidabili viene impiegato ormai da molto tempo in filologia classica, e nulla si oppone a utilizzarlo anche nella ricostruzione

[6] Cfr. Es 34,28, Deut 9,18, Apocalisse di Abramo 9, Matteo 4,2.

del testo biblico[7]. Nel metodo stemmatico – come viene chiamato – i vari testimoni vengono riuniti in famiglie e sottofamiglie in base agli errori comuni significativi, cioè a quei particolari errori che dimostrano da un lato la parentela comune dei testi in cui sono presenti, perché non possono essersi prodotti indipendentemente, e dall'altro l'estraneità reciproca dei testi da cui sono assenti, perché non possono essere stati corretti per congettura dai copisti. Si ricostruisce così lo *stemma codicum* dei vari manoscritti e delle versioni antiche, cioè il loro albero genealogico, e si decide sulla sua base se una variante risale all'archetipo, che è il più recente antenato comune di tutti i testimoni in nostro possesso[8]. Le lezioni presenti solo in rami secondari e isolati potranno essere accantonate, mentre quelle che si trovano in almeno due delle ramificazioni principali dovranno essere considerate senz'altro come proprie dell'archetipo.

Un'analisi stemmatica preliminare della tradizione del testo di Giona permette già da ora alcune conclusioni. L'archetipo, che potrebbe forse risalire all'opera di Giuda Maccabeo dopo la riconsacrazione del Tempio[9], ha dato origine ad almeno due rami della tradizione: al primo appartiene il modello ebraico da cui fu tratta la traduzione dei Settanta, al secondo l'antenato comune di tutti gli altri testimoni[10]. Da quest'ultimo dunque furono più o meno direttamente copiati o tradotti il manoscritto 4QXII^{g} di Qumran, il Targum, la cosiddetta recensione Kaige, la versione greca di Aquila, e il capostipite degli ultimi testimoni restanti, cioè del Rotolo dei Profeti Minori di Murabba'at, della versione siriaca, della versione greca di Simmaco, della Vulgata, e del testo masoretico[11]. Queste conclusioni sono solo provvisorie: il libro di Giona è troppo breve per fornire i dati sufficienti a un'analisi

[7] Cfr. in proposito le argomentazioni assai eloquenti di Bruno Chiesa, «Textual History and Textual Criticism of the Hebrew Old Testament», in *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls. Madrid 18–21 March, 1991*, 2 vols., ed. by J. T. Barrera and L. Vegas Montaner, Leiden-Madrid 1992, vol. I pp. 257–72, alle pp. 266–68.

[8] Un fenomeno che impedisce spesso l'applicazione del metodo è la cosiddetta *contaminazione*, cioè il passaggio di lezioni da una famiglia all'altra, che ne rende incerti i rispettivi confini. Per quanto riguarda la Bibbia ebraica il fenomeno appare più facilmente trattabile rispetto ad altre tradizioni, perché i flussi di contaminazione sono prevedibili, essendo quasi invariabilmente indirizzati dal testo masoretico verso tutti gli altri rami della tradizione.

[9] Cfr. 2Mac 2,14.

[10] È possibile che anche un manoscritto di Giona trovato a Qumran, 4QXII^{a}, risalga direttamente all'archetipo.

[11] La versione esaplare attribuita a Teodozione contamina il testo masoretico con i Settanta.

definitiva, per la quale bisognerà attendere l'esame della tradizione testuale degli altri Profeti Minori.

L'opera del critico del testo non si esaurisce con la ricostruzione dell'archetipo. Questo infatti, per quanto riguarda la Bibbia ebraica, non corrisponde mai all'originale: i nostri testimoni risalgono tutti a esemplari già corrotti. L'originale – inteso come «testo autentico esprimente la volontà dell'autore»[12] – può dunque essere ottenuto solamente per via di emendazione congetturale; una pratica che purtroppo gode oggi di un discredito tanto universale quanto ingiustificato.

Diciamo subito che una buona congettura è, essenzialmente, la risposta a un problema del testo; non nasce quindi da un'astratta volontà di 'migliorare' quello che leggiamo. Anche così, tuttavia, viene sollevata l'obiezione frequentissima che ciò che per noi è un problema potrebbe non esserlo stato affatto per l'autore. Obiezione naturalmente ragionevole, purché si dimostri di volta in volta che la difficoltà del testo è solo apparente, in base a un confronto con lo stile dello stesso o di altri autori, con quanto sappiamo della mentalità dell'epoca, etc.; obiezione assai meno ragionevole, quando si trasforma in scetticismo generalizzato. Perché se di fronte a qualsiasi sgangheratezza del testo ci si riduce ad invocare la nostra ignoranza ineliminabile di ciò che passava per il capo dell'autore, allora non solo l'emendazione congetturale, ma più in generale l'interpretazione storica dei testi diventa un'impresa impossibile; e l'onestà imporrebbe a chi dubita così radicalmente di dedicarsi a un altro mestiere.

Come abbiamo già visto, Giona si costruisce una capanna e ci si siede sotto all'ombra; ma nel verso successivo Dio fa spuntare una pianta per proteggere il profeta dal sole, i cui raggi lo fanno infatti svenire quando la pianta avvizzisce. Alla domanda «che fine ha fatto la capanna?», non mi pare lecito rispondere invocando vagamente la mentalità «diversa» dell'autore – che in tempi meno politicamente corretti sarebbe stata etichettata come «semitica» o «primitiva»; la nostra razionalità sarà pure un prodotto storico dell'Occidente, ma le costrizioni fisiche, che impediscono ad un oggetto di volatilizzarsi da un momento all'altro, sono universali. Chi pensa che il testo non sia guasto ha, credo, il dovere di darcene la prova, così come, dall'altra parte, chi ricorre all'emendazione congetturale non può cavarsela a buon mercato semplicemente etichettando come «aggiunta» l'uno o l'altro versetto.

[12] D'Arco Silvio Avalle, *Principî di critica testuale*, 2ª ed., Padova 1978, p. 33.

Il critico può fortunatamente basarsi su alcune tracce che gli permettono di identificare i passi problematici con un buon grado di confidenza. La prima e principale è la convergenza degli indizi: le disgrazie, anche per i testi, non vengono mai sole. Così, il verso in cui Giona si siede sotto la capanna presenta un secondo problema del tutto indipendente da quello appena descritto: il profeta infatti esce dalla città per vedere che destino il Signore le riserva, subito dopo che Dio ha deciso – informandone Giona! – di risparmiarla. Ancora, sembra che la pianta sia nata per giovare al profeta in due modi sovrapposti: «per fargli ombra sulla testa, per distrarlo dalla sua tristezza», come recita il testo; nel verso in cui il sole colpisce Giona compare anche un misterioso vento orientale che non ha apparentemente funzione alcuna nella storia; Dio rimprovera Giona di lamentarsi senza ragione per la morte della pianta, senza la quale però il profeta ha rischiato di morire di insolazione; e si potrebbe continuare. C'è veramente qualcosa che non va.

Ci aiutano anche nell'individuare le corruttele gli stessi testimoni che utilizziamo nella *recensio*, che spesso presentano in corrispondenza dei passi problematici vistosi tentativi di emendazione: non sono stati dunque solo i filologi contemporanei a notare certe incongruenze. Può non essere un caso, per esempio, che la parafrasi che Giuseppe Flavio fa dei primi due capitoli di Giona nelle sue *Antichità Giudaiche* risulti del tutto esente dalle difficoltà – persino da quelle più sottili – che oggi troviamo nel testo. Così, a noi può sembrare leggermente prematuro il salmo di ringraziamento che Giona indirizza al Signore mentre si trova ancora nel ventre del pesce; e infatti nelle *Antichità* il profeta si rivolge a Dio solo dopo che il pesce l'ha depositato al sicuro sulla terraferma. Né è facile obiettare che Giuseppe, non digiuno di cultura greca, fosse in fondo più vicino al nostro modello di razionalità che a quello dell'autore di Giona: quest'ultimo scriveva probabilmente nel III secolo a.C., in un Israele già imbevuto di idee greche.

Tutto ciò non significa naturalmente che ai problemi testuali si debba sempre e soltanto rispondere con le emendazioni: altre risposte sono possibili[13]. Tra le varie spiegazioni sarà poi preferita quella con maggiore potere esplicativo, più economica, meno contrastante con i fatti noti. Per usare le parole di un autorevole esponente di un'altra scienza storica: «Noi ricerchiamo modelli ripetuti, illustrati da prove così abbondanti e svariate da non

[13] Per un tentativo di ricondurre la maggior parte dei passi problematici di Giona a una scelta consapevole dell'autore stesso del libro vd. Chiara Peri, «Tra mare e deserto: il viaggio di Giona», *Materia Giudaica* 7 (2002), pp. 14–23.

lasciar sussistere alcun altra interpretazione che li coordini in modo diverso, quand'anche ogni elemento, considerato separatamente, non fornisse alcuna prova conclusiva»[14].

Il compito di risalire fino all'originale dei libri della Bibbia ebraica è difficile, in qualche caso forse impossibile: l'originale possiede spesso una fisionomia assai differente da quella dell'archetipo. Perché allora imbarcarsi in un'impresa dall'esito così incerto? Perché non accontentarsi di raggiungere qualche fase intermedia della storia testuale, sia essa l'archetipo, o il testo proto-masoretico? Perché addirittura non rimanere fedeli a un manoscritto recente come quello di Leningrado? Un testo di questo genere può ben essere corrotto, ma sembra anche in qualche modo più sicuro di qualsiasi ricostruzione offerta dai critici. E in effetti, questo è l'atteggiamento oggi di gran lunga predominante nel campo degli studi biblici[15], assieme a quello – con cui non va confuso – del fondamentalismo masoretico, che identifica invece *tout court* l'originale in qualche manoscritto o edizione del testo tiberiense.

La giustificazione ultima dell'impresa critico-testuale risiede, io credo, nel tipo di domande che intendiamo porre ai nostri testi. Come afferma uno studioso contemporaneo, Baruch Halpern:

> Two different questions are in issue, and to identify them because they are expressed, «What does this text mean?» is to miss the point. The historical question is, «What did this text mean to its author?». The ahistorical question is, «What might it mean to me?». In between, there are different shades of inquiry – what did it mean to Rashi, for example – that are each of them different again[16].

Per il lettore con un interesse storico, dunque, qualsiasi domanda sul significato del libro di Giona non potrà che equivalere alla domanda: «Cosa intendeva dire l'autore?». Potremmo essere tentati di sostituire a questa una

[14] Stephen Jay Gould, *La vita meravigliosa. I fossili di Burgess e la natura della storia*, trad. di Libero Sosio, Milano 1990, p. 289 (tit. or., *Wonderful Life: The Burgess Shale and the Nature of History*, New York 1989).

[15] Cfr. Jack M. Sasson, *Jonah: A New Translation with Introduction, Commentary, and Interpretation* (The Anchor Bible, 24B), New York 1990, p. 13: «I hold that commentators serve best when clarifying what lies before them instead of explaining what they imagine to have existed».

[16] Baruch Halpern, «Fallacies Intentional and Canonical: Metalogical Confusion about the Authority of Canonical Texts», *Ioudaios Articles*, s.d., ftp://ftp.lehigh.edu/pub/listserv/ioudaiosl/Articles/bhcanon.

domanda apparentemente meno impegnativa: per esempio potremmo voler indagare le intenzioni del redattore del testo proto-masoretico, o del redattore dell'archetipo. Ma le intenzioni di un redattore o di uno scriba possono essere dedotte solamente dai loro effetti sul testo: noi non possiamo in nessun modo sapere quale interpretazione costoro dessero di quelle parti del libro che si erano limitati a recepire passivamente – in effetti, non possiamo neppure sapere se dessero loro un'interpretazione qualsivoglia. Possiamo ricostruire soltanto quale fosse lo scopo dei loro interventi sul testo – correzioni teologiche, interpolazioni, etc. – che restano comunque limitati (almeno nel caso di Giona), e che per giunta non sempre possiamo attribuire a un'unica mano[17]. Le domande importanti – perché Giona fugge a Tarso? che cosa dovrebbe insegnare al profeta la morte della pianta? qual è il genere letterario del libro? – possono ricevere una risposta compiuta solo interrogando l'originale, o quell'approssimazione ragionevole all'originale che soltanto la critica del testo può farci conoscere.

[17] Inutile aggiungere che un'innovazione testuale si può valutare solo sullo sfondo della fase immediatamente precedente del testo, che andrà quindi comunque ricostruita.

La comunità giudaica di Puglia tra XIII e XIV secolo*

Michele Loconsole

Tra XIII e XIV secolo la comunità giudaica pugliese vive, sia pur indirettamente, gli avvenimenti e i capovolgimenti politici e sociali che hanno caratterizzato la storia della nostra regione in questo cruciale periodo storico; sono questi i secoli in cui nel Sud d'Italia, e in Puglia in particolare, si affacciano i normanni e gli angioini, forze politiche e culturali nuove per il Mezzogiorno che soppiantano a nord, in Capitanata, gli antichi insediamenti longobardi e a sud, in Terra d'Otranto, quelli bizantini[1].

Come tutti i cambiamenti di regime e di potere anche questi non lasciano indifferenti gli occupati, che si scoprono ancora una volta a ricomprendere il loro ruolo alla luce dei nuovi dominatori, e le comunità giudaiche, ancor più sensibili e soggette al «capriccio» dei nuovi padroni, costrette alle persecuzioni, alle vessazioni e alle umiliazioni di diversa natura.

Alle antiche culture delle dominazioni precedenti si aggiungono, quindi, quelle provenienti d'oltralpe, facendo della Puglia una terra d'incontro non soltanto tra i popoli d'Oriente e d'Occidente, ma anche delle culture mediterranee con quelle nordiche. Le stratificazioni storiche, culturali, religiose e sociali riscontrabili a chiunque si dedicasse allo studio dell'identità pugliese, sono il segno tangibile di quanto è avvenuto nei secoli scorsi, che se da una parte rappresentano la forza e la vitalità della nostra storia, dall'altra ne manifestano la debolezza di un popolo da sempre costretto ad essere soggiogato.

L'inerme comunità giudaica di Puglia è anch'essa protagonista dei fatti appena accennati, contribuendo così, da par suo, ad apportare nella già composita e complessa realtà di Puglia l'elemento ebraico, carico di saggezza

---

*Relazione presentata fuori convegno.

[1] Cfr. Nicola Ferrorelli, *Gli ebrei nell'Italia meridionale. Dall'età romana al secolo XVIII*, Bologna 1915, pp. 36–53.

millenaria, denso di spiritualità orientale e vivo nella testimonianza di una presenza sofferente, che paga un prezzo per il proprio peccato attraverso il fenomeno della diaspora.

Federico II

Il personaggio chiave e simbolico della dominazione normanna in Puglia e in tutto il Meridione d'Italia è certamente Federico II († 1250), chiamato affettuosamente dai suoi familiari e dalla corte germanica *puer Apuliae*[2], ad indicare l'attenzione che il giovane imperatore aveva per la nostra terra e in particolare per la Capitanata. Egli non tutelò soltanto i giudei del Regno, ma anche i saraceni[3] e tutte le altre minoranze che vivevano nel suo territorio. Infatti, sia la personalità di Federico che l'Ordinamento giuridico da lui promulgato hanno rappresentato per molti sociologi e storici delle civiltà un primo riferimento per la progettazione di una società multietnica e multiculturale, che ancora oggi, come è noto, stenta a definirsi: l'esempio della società civile organizzata da Federico vedeva la convivenza pacifica, sia pur regolamentata da norme militari, tra etnie e culture diverse, senza che le differenze creassero necessariamente conflitti e contraddizioni nella gestione sociale di una comunità pluralista.

La Chiesa latina, però, guardava con imbarazzo e preoccupazione sia la presenza giudaica che quella musulmana nel territorio Meridionale; infatti l'organizzazione civica federiciana aveva costituito cellule di comunità eterogenee protette[4], che anche se minoritarie, avevano comunque un peso non indifferente in tutto l'impero, soprattutto nel campo delle scienze e dell'economia. Ma le pressioni ecclesiastiche volte a diminuire il peso sociale e culturale delle comunità semitiche e saracene si fecero altrettanto forti; gli ecclesiastici ridussero anche la presenza cristiana di rito greco-ortodosso nel Sud d'Italia, e soprattutto nell'area salentina, la roccaforte del potere religioso di Bisanzio in Puglia.

La secolare presenza saracena in Sicilia, per esempio, fu completamente

[2] Nome dato dagli uomini del Nord (i normanni) per indicare il luogo geografico che in quel momento coincideva con il Sud d'Italia, Sicilia compresa.

[3] Per un approfondimento sui diversi significati della parola «saraceno», cfr. Franco Cardini, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Bari 2001, pp. 11–12.

[4] Si pensi alle comunità giudaiche e saracene, che non solo vivevano sotto la diretta tutela dell'Imperatore, ma dalle quali partivano i più importanti progetti di Federico, da quelli militari a quelli architettonici, da quelli scientifici a quelli commerciali.

trasferita da Federico in Capitanata, sia per isolare i musulmani dell'Isola dai correligionari del nordafrica e del Vicino Oriente, sia per creare una *enclave* protetta da asservire alla difesa dell'Imperatore; a Lucera Federico costruì il Palazzo imperiale e nel suo interno vi fece soggiornare i musulmani più preparati all'arte della guerra, formando una squadra di difesa speciale per tutelarsi dagli attacchi esterni e provenienti anche dal mondo cristiano[5].

I giudei, invece, furono costretti a portare un contrassegno da rendersi visibile, cucito sugli abiti utilizzati per le uscite pubbliche, allo scopo di essere riconosciuti come «protetti» dall'Imperatore, evitando così le persecuzioni, e di acquisire la libertà di viaggiare e di commerciare in tutto l'impero[6]. Ma il contrassegno, nel tempo, da elemento distintivo e di protezione divenne di discriminazione: un decreto emanato da Federico, sotto potente influenza curiale, ordinò ai cristiani di non avere nessun tipo di rapporto con i giudei perché, al pari delle prostitute, erano oggetto di contaminazione.

Le vicende diplomatiche e i rapporti personali tra Federico e la Chiesa sono state, come è noto, abbastanza turbolente; e anche nelle diverse mutazioni legislative, a volta tra loro contraddittorie, tese a regolamentare i rapporti tra l'impero e le comunità giudaiche di Puglia, viene colta l'instabilità di un'epoca che ha visto scenari densi di contrapposizioni e di scontri tra realtà ritenute tra loro omogenee. Infatti nella Legislazione di Melfi del 1231 è lo stesso Federico che diffida di perseguitare gli ebrei e i musulmani, assimilandoli alla popolazione cristiana e prendendoli sotto protezione regia. I giudei divennero così sempre meno «proprietà ecclesiale» e sempre più *servi camerae regiae*: il processo incominciato con i normanni di permettere l'ingerenza ecclesiale nel giudaismo d'Europa – pensiamo alle tasse e alle confische dei beni mobili ed immobili delle comunità giudaiche – terminò con la reggenza sveva degli Hohenstaufen. Purtroppo le angherie riprenderanno, e anche con più ferocia, con l'acquisizione del territorio meridionale da parte dei regnanti francesi, gli angioini, subito dopo la morte nel 1268 di Corradino, il figlio di Corrado IV.

Papa Clemente IV, desideroso di rientrare in possesso del territorio meridionale tenuto in pugno dai Normanni, chiama dalla Francia i D'Angiò, parenti del re Luigi IX (divenuto poi santo), famiglia più vicina alle esi-

[5] Vito Salierno, *I musulmani in Puglia e in Basilicata*, Martina Franca 2000, pp. 107–31, e sulla presenza dei musulmani in Puglia, Giosuè Musca, *L'Emirato di Bari. 847–871*, Bari 1977.

[6] Cfr. Attilio Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963, pp. 586–87.

genze del pontefice, decretando così l'inizio della dominazione angioina nei territori italiani.

Manfredi, l'altro figlio di Federico II, principe di Taranto e re di Sicilia, e fondatore della città di Manfredonia, verrà sconfitto da Carlo D'Angiò a Benevento nel 1266. Soltanto Corradino, come abbiamo accennato, tentò l'ultimo recupero normanno del Regno, ma fu decapitato a Napoli dai francesi nel 1268.

Finisce così la potente e orgogliosa dominazione della famiglia sveva in Italia, che lascerà le laboriose ed inermi comunità giudaiche in mano ai francesi che, come abbiamo anticipato, imporranno, anche se nell'arco del loro primo periodo di dominazione, una politica intransigente nei confronti delle pacifiche comunità ebraiche del Sud d'Italia. Un secondo periodo, invece, sarà ricordato come «tollerante, liberale e addirittura democratico».

Gli angioini: primo periodo

Terminata la dominazione sveva, incomincia nel Sud d'Italia, a partire dal 1276, quella angioina, i francesi di casa D'Angiò. Abbiamo già ricordato quanto i giudei, e non solo, fossero tutelati dagli svevi, ed è proprio a partire da questa speciale predilezione che il sentimento antisemita angioino sferrerà i suoi primi colpi.

La storia d'Europa registra, proprio in questo periodo, uno degli episodi più tristi che si conoscano: il fanatismo antigiudaico della Francia di Luigi IX arrivò a bruciare casse intere di libri in lingua ebraica, soprattutto copie del *Talmud*; e la cosa più inquietante, se valutiamo gli eventi storici con le categorie di pensiero attuali, è che il tutto si svolse sotto l'approvazione di papa Innocenzo IV. È infatti difficile dare oggi un giudizio storico su simili eventi, ma rimangono comunque pagine oscure da cui l'umanità intera deve imparare per non ripeterle.

I francesi, quindi, si impegnarono a riportare l'ordine nei territori del Meridione d'Italia, convertendo «forzatamente» i giudei che abitavano le giudecche del Regno, francese e italiano[7]: note sono le grandi ed efferate persecuzioni del 1290 e del 1294[8].

[7] Cfr. Cesare Colafemmina, *Ebrei e cristiani novelli in Puglia. Le comunità minori*, Cassano delle Murge 1991.

[8] Abbiamo già accennato alle conversioni forzate e a quanto i giudei continuassero comunque ad essere legati, sia pur segretamente, all'avita fede. La storia, però, si ripete se non la si conosce: abbiamo già detto quanto i vari pontefici, in testa a tutti Gregorio Magno, si

L'Inquisizione stessa, con a capo i domenicani, vigilava sulla «sincerità» dei convertiti, chiamati dopo il battesimo *neofiti* o *cristiani novelli*. I giudei battezzati, divenuti formalmente cristiani, se trovati in odore di giudaismo, erano inquisiti come eretici, perché soggetti alla giurisdizione canonica del Tribunale romano; sapremo solo successivamente che molti degli ebrei convertiti forzatamente al cristianesimo avevano continuato non solo a praticare i riti giudaici in modo clandestino, ma anche a copiare i testi sacri dell'ebraismo, attività che specialmente in Puglia ha lasciato tesori inestimabili per la conoscenza delle fonti giudaiche della tradizione pugliese[9]. Le più interessanti si riferiscono alle Haggadà di Pasqua, i cui testi sono riportati con caratteri ebraici, e regolarmente scritti da destra verso sinistra, ma le parole utilizzate non rispondono alla lingua semitica, ma a forme dialettali regionali, soprattutto salentine[10]. Si è sviluppata così una letteratura liturgica giudaica unica al mondo e preziosa per lo studio dell'influenza bizantina sulle fonti giudaiche della tradizione sinagogale e popolare.

Anche se i sovrani angioini riconoscevano il beneficio finanziario che potevano ricavare dalla tassazione delle comunità giudaiche – come del resto aveva fatto già Federico, anche se inglobandole nei suoi «possedimenti» e ricavandone liquidi utili alle sue imprese, non ultime le crociate – i francesi preferiscono salvaguardare la pace nel Regno: la caccia ai giudei non era mossa tanto dall'accusa di usura a carico dei semiti, tra l'altro accusa che si è dimostrata infondata dallo studio dei contratti notarili medievali, quanto da questioni puramente morali[11].

La politica antigiudaica inaugurata a fine secolo dalla Francia vide il suo naturale prosieguo nell'opera di Carlo II, che nel 1304 convertì, sempre obbligatoriamente, 8000 giudei meridionali: l'alternativa alla «conversione» era l'annientamento, e a parte qualche caso sporadico, molti preferirono essere iscritti nei registri curiali che far perdere le tracce del giudaismo della

siano opposti alle conversioni forzate dei giudei, ritenute inutili e dannose, al punto che se ne altera la natura stessa della fede, quale dono libero e gratuito di Dio. Senza una libera accettazione del dono della fede da parte dell'uomo, la conversione diviene un atto burocratico, di costume, o peggio ancora di pura opportunità.

[9] Cfr. *La presenza ebraica in Puglia. Testimonianze archivistiche ed archeologiche*, a cura di Damiana Jannone, Bari 1981.

[10] Cfr. Cesare Colafemmina, «Insediamenti e condizioni degli ebrei nell'Italia meridionale e insulare», in *Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, 26: Gli ebrei nell'alto Medioevo, 30 marzo–5 aprile 1978*, 2 voll., Spoleto 1980, vol. I p. 227.

[11] Studi più approfonditi hanno dimostrato che l'accusa sarà completamente ribaltata e se si parlerà comunque di usura, i tassi che i giudei concedevano erano i più bassi del Regno.

Diaspora: da documenti contabili in forza alle Università di Puglia si evince che l'esenzione fiscale venne concessa a 1300 capifamiglia perché convertiti al cristianesimo[12].

La persecuzione, però, non si limitò alle comunità giudaiche in quanto persone, ma anche ai loro beni: molti debiti nei confronti dei giudei vennero annullati di colpo, e le giudecche confiscate. Questo è il periodo nel quale le quattro sinagoghe della città di Trani vennero trasformate in chiese[13]. Ma la stessa cosa accadde ovunque.

Per gli irriducibili, o per i giudei che stazionavano nel Regno temporaneamente (pensiamo ai commercianti e agli studiosi), nel 1307 fu riabilitata la norma di portare il segno distintivo per chiunque professasse la fede giudaica: per gli uomini era previsto un cerchio di panno di colore giallo, segnato al centro da una linea orizzontale affinché riproducesse una specie di *tau* greco maiuscolo; per le donne, invece, un velo di color indaco – tonalità collocata tra l'azzurro e il violetto – da apporre sul capo quando ci si esibiva pubblicamente.

Gli angioini non si limitarono a perseguitare i giudei. Si dedicarono con la stessa ferocia anche all'annientamento della colonia musulmana di Lucera tanto amata e protetta da Federico. Nel giro di ventiquattro ore molti *infedeli* vennero massacrati e alcuni altri venduti come schiavi.

Non dobbiamo dimenticare il clima politico che l'Europa viveva in quel momento: siamo ancora in «epoca di crociate», e Gerusalemme è in mano ai musulmani; d'altro canto le dispute teologiche tra cristiani ed ebrei e tra cristiani e musulmani conoscono in questo momento la punta più alta della polemica interreligiosa; e la pressione papale è sempre più forte sulle corone cattoliche affinché sia assicurata l'ortodossia della fede in tutta Europa. A tal proposito dobbiamo anche ricordare che la Chiesa era già divisa tra Occidente ed Oriente, e che la preoccupazione cattolica era anche quella di limitare il potere ortodosso in Europa e specialmente nel Sud d'Italia. Le politiche intransigenti dell'epoca, angioine e papali, devono essere calibrate su tali scenari, altrimenti ne sfiguriamo la tensione ideale e reale.

Dobbiamo però dire che, a differenza degli aragonesi, la propaggine spagnola che apparirà sullo scenario meridionale poco dopo quella angioina, i

[12] Cfr. *Aspetti della storia degli ebrei in Trani e Bisceglie e vicende tranesi dal secolo XI*, contributi di Cesare Colafemmina e Luigi Palmiotti, Trani 1998.

[13] Cfr. *Storia d'Italia. Annali 11: Gli ebrei in Italia*, a cura di Corrado Vivanti, 2 voll., Torino 1986, vol. I p. 22.

francesi esercitarono un antisemitismo che possiamo definire di «vertice», voluto e propugnato dalla *borghesia* della corte reale. Con il governo di Ferdinando d'Aragona l'avversione nei confronti delle comunità giudaiche e non solo di Puglia diventa un fenomeno popolare, di massa, e naturalmente più sfrenato e devastante di quello precedente, che convertiva sì forzatamente i giudei, ma che si accontentava, in buona sostanza, dell'apparente e formale cambiamento di fede, anche se di fatto le cose poi rimanevano immutate. Gli aragonesi, invece, giurarono una lotta a tutto campo contro le comunità ebraiche, complicando oltremodo la situazione delle colonie semitiche già messe duramente alla prova dal potere ecclesiale e francese.

Gli angioini: secondo periodo

Durante la dominazione angioina, però, non sono mancate oasi di tolleranza e di comprensione nei confronti delle minoranze semitiche del Sud. La politica antigiudaica dei francesi vivrà alcune fasi di stasi dando avvio a due periodizzazioni storiche tra loro in antitesi: un primo periodo angioino ritenuto più bellicoso, intransigente e violento che sostanzialmente coincide con quello che va da Luigi IX a Carlo II; e uno più pacifico, caratterizzato, tra l'altro, dalla presenza di due donne, Giovanna I e II.

Il Concilio provinciale di Benevento del 1374, tenutosi nella città che esercitò il ruolo di capitale della presenza longobarda nel Sud, affermò con molta energia quanto abbiamo appena detto; la tendenza ad una più ampia tolleranza nei confronti delle comunità giudaiche fu quindi confermata dai regnanti di casa D'Angiò, che abbiamo chiamato del secondo periodo, più tollerante e più propenso a tutelare la minoranza giudaica, anche se le motivazioni come vedremo non saranno sempre nobilissime. Tutti i regnanti si sono sempre resi conto che le casse delle comunità giudaiche erano «larghe», guadagni perlopiù ricavati dai commerci tra Oriente e Occidente, e che facevano degli ebrei gente ricca e facoltosa, pertanto fonte principale e cospicua per l'approvvigionamento monetario delle casse erariali. Un loro impoverimento o un loro allontanamento dal Regno significava perdite finanziarie non indifferenti, da qui la solita politica «tollerante» nei confronti dei seguaci della Toràh.

Carlo I, infatti, in più occasioni difese dei giudei dalle persecuzioni degli ecclesiastici, ma anche dagli uffici civili e dai privati, per le continue vessazioni ed angherie che esercitavano a tutto spiano e di vario tipo: veniva esercitato un improprio e smodato uso della prigionia nei confronti dei giudei che

non pagavano i tributi nei tempi e nei modi stabiliti dai burocrati del Regno o della Curia; le sinagoghe e i cimiteri venivano convertiti in chiese e in beni di proprietà cattoliche, soprattutto degli ordini religiosi, domenicani in testa; le molestie legislative arrivarono addirittura a vietare ai giudei di tenere le finestre e le porte delle proprie case aperte durante la settimana di Passione, e di camminare o esercitare il commercio per le strade del paese durante le festività religiose; molti ebrei, poi, venivano privati, per non dire spodestati dall'autorità della propria prole, per sottoporre ai piccoli il battesimo cristiano forzato: da qui i nomi dati ai giudei «convertiti» di *neofiti* o *cristiani novelli*, e che in Spagna, nel periodo aragonese, prenderanno il nome di *marrani*, lemma che traduce il termine iberico di *porco*.

Anche il re Ladislao continuò a governare l'ondata tollerante nei confronti dei giudei del Regno: concesse di eleggere dei loro rappresentanti – due su sedici – affinché si costituisse il gruppo di spedizione per gli affari più urgenti del Reame. Ancora più importante fu la riproposizione dei *Capitoli* che tutelavano i diritti e i doveri dei giudei, e la loro estensione dalla sola città di Napoli a tutto il Regno. Sulla stessa linea il re Roberto D'Angiò, nipote di Carlo, che intervenne con fermezza nei confronti del Papa Giovanni XXII, prendendo difesa dei giudei contro le continue persecuzioni effettuate dai poteri locali precostituiti, ma il pontefice incurante di quanto il re aveva in animo, continuò le vessazioni invece di diminuirle.

A continuare la lista dei regnanti «liberali» di casa D'Angiò sono due donne, le regine Giovanna I e Giovanna II.

Giovanna I è più volte citata dalle cronache giudaiche contemporanee e ricordata dagli stessi testimoni che l'avevano conosciuta, come una reggenza illuminata, dedita a riconoscere nei confronti delle ormai ridottissime comunità giudaiche alcuni privilegi che nel passato garantivano una più serena convivenza ed accettazione del «diverso» nell'area meridionale e insulare. La regina aveva, per esempio, il suo medico personale che era di fede giudaica, tal Ben Dig Ahym; è l'occasione per ricordare che la presenza giudaica nel Mezzogiorno d'Italia ha dato la luce ad una delle più importanti scuole di medicina nel Medioevo europeo[14], unitamente a matematici, poeti, scienziati ed artisti divenuti figure autorevolissime nei rispettivi campi. La comunità giudaica ha da sempre fornito i migliori uomini nel campo delle scienze e delle professioni, arricchendo notevolmente le regioni nella quali si stabilivano di volta in volta. Erano gli effetti benefici della Diaspora ebraica: alla

[14] Cfr. Milano, *Storia*, p. 65.

ricchezza economica si aggiungeva quella socio-culturale[15]. Infatti non appena le comunità giudaiche venivano cacciate o ridotte nelle loro funzioni vitali, seguiva in quel territorio una profonda crisi strutturale, con implicanze economiche e sociali di assoluta importanza.

Il re Ladislao fece riferimento alle norme emanate da Giovanna I per redigere il Diploma datato luglio 1400, in cui era contenuto il regolamento che prevedeva cosa fosse lecito ai giudei e cosa non: fu grazie a questo provvedimento che i giudei poterono ritornare finalmente a ripossedere le loro sinagoghe, scuole e cimiteri; a non essere obbligati ad osservare le festività cristiane, addirittura a festeggiare le proprie; furono, infine, esentati dal portare il segno distintivo di federiciana memoria.

L'opera di rivalutazione ed integrazione delle comunità giudaiche presenti nel Regno da parte di Giovanna I e del re Ladislao fu estesa a tutto il territorio francese con la salita al soglio reale di Giovanna II.

Gli ultimi regnanti angioini sono stati descritti dagli storici del giudaismo europeo come figure «altamente liberali». La contraddizione della gestione angioina nei confronti delle comunità giudaiche del tempo si è mostrata abbastanza evidente: da una parte essi erano consapevoli che i *servi camerae regiae* contribuivano enormemente all'incremento del tesoro delle casse erariali; dall'altra tolleravano le politiche antigiudaiche dei loro consiglieri di corte e degli ordini religiosi, assicurandosi così il consenso politico interno, e non ultimo ecclesiale, per conservare la stabilità e l'unità del governo del Regno.

[15] Cito soltanto un caso: *Sefer Yuhasin. Libro delle Discendenze* (a cura di Cesare Colafemmina, Oria 2001), del giudeo Ahima'az Ben Paltiel, vicende di una famiglia ebraica di Oria nei secoli IX–XI.

Ebrei in Polesine nel XV secolo: una presenza complessa

Elisabetta Traniello

Abstract

The first written evidences of Jewish presence in "Polesine di Rovigo" date back to the last ten years of the thirteenth century. The history of Jews from Rovigo, Lendinara and Badia Polesine is based on notorial acts, a source rarely used for this area.

The most certificate job of Jews (here like elsewhere) is moneylending: the banks of Rovigo and Lendinara were managed first by the moneylending company of the Finzies and of the heirs of Musetto di Aleuccio from Perugia, then only by the Finzies that held the moneylending monopoly in the two towns in the middle of the fifteenth century.

In a different way, a Jewish family living in Ferrara operated in Badia, where around 1430 an Ashkenazi party settled.

In Polesine Jews were moneylenders as well as merchants, drapers, goldsmiths.

According to recent studies, also in Polesine the Jewish social situation was problematic and conflictual, but stable and constant.

La storia degli ebrei medievali è storia che reca in sé molti elementi che richiedono interpretazioni e che possono offrire accesso a diversi punti di vista, tra loro intersecantisi.

La vicenda degli ebrei polesani nella prima metà del XV secolo non fa eccezione, e cercheremo di accedere ad alcuni dei possibili piani di lettura della situazione così come i documenti permettono di conoscerla.

Un primo cenno va fatto proprio alla complessità della documentazione cui riferirsi.

La fonte principale che ho utilizzato è stata l'archivio notarile[1], integra-

[1] Sono stati esaminati tutti i registri dei notai immatricolati nelle città di Rovigo, Lendinara e Badia conservati presso l'Archivio di Stato di Rovigo (d'ora in poi ASRo) e in modo quasi completo i registri notarili conservati presso l'Archivio «Guido Mora», curato dal Sodalizio Vangadiciense nella città di Badia Polesine (d'ora in poi ASV-Badia) nell'arco di tempo che va dagli ultimi quindici anni del Trecento al 1499.

to quando possibile con fonti di tipo più istituzionale[2] (ma questa fase di integrazione è ancora in corso).

Nel caso degli ebrei, il procedimento per la scelta dei documenti è facilitato dal fatto che quando l'atto riguarda qualcuno di essi, al nome fa quasi sempre seguito la precisazione *hebreus, iudeus*.

Tuttavia, una volta scelti gli atti[3], occorre ordinare la mole di dati che ne derivano e proporre dei cammini di lettura: questo percorso è guidato dal panorama storiografico, che in materia è vasto ed articolato[4].

Lo studio della presenza ebraica nella società medievale pone infatti vari tipi di problemi tra loro intersecantisi in un rapporto, appunto, di complessità: dall'ingresso degli ebrei in città (compreso il problema dell'appartenenza etnica) al tipo di attività economiche esercitate, in collaborazione o concorrenza alle attività dei cristiani, fino al tipo di relazione che intercorreva tra ebrei e cristiani.

In generale va detto che la presenza degli ebrei in Polesine si inserisce perfettamente nel quadro delineato dalla storiografia per la realtà dell'Italia centro-settentrionale[5].

---

[2] La maggior parte dei documenti provenienti dalle autorità ufficiali (in testa a tutti il Marchese d'Este, dal quale dipendevano i funzionari pubblici) relativi al Polesine di Rovigo si trovano nell'Archivio di Stato di Modena (d'ora in poi ASMo).

[3] Per la vicenda polesana nell'ASRo sono stati rintracciati circa 450 atti notarili, integrati da un'altra quarantina rinvenuti nell'ASV-Badia relativi alla sola città di Badia Polesine. L'ASMo finora ha svelato circa un'altra trentina di documenti, ma lo spoglio è ben lungi dalla fine.

[4] A titolo indicativo, segnalo M. G. Muzzarelli, «Luoghi e tendenze dell'attuale storiografia italiana sulla presenza ebraica fra XIV e XVI secolo», *Società e Storia* 24 (1984), pp. 369–94; *La storia degli ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, a cura di M. G. Muzzarelli e G. Todeschini, Bologna 1990; A. Toaff, *Il vino e la carne. Una comunità ebraica nel Medioevo*, Bologna 1989; R. Bonfil, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze 1991; tuttavia importanti strutture interpretative e impostazioni di problemi si trovano in quasi tutti gli studi sugli ebrei medievali.

[5] La bibliografia in proposito è immensa; rimando senza alcuna pretesa di completezza a: A. Milano, *Storia degli ebrei in Italia*, Torino 1963; V. Colorni, *Judaica Minora. Saggi sulla storia dell'ebraismo italiano dall'Antichità all'Età moderna*, Milano 1983; *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)* (Quaderni dell'Istituto di Scienze Storiche dell'Università di Roma), Roma 1983; M. Luzzati, *La casa dell'ebreo. Saggi sugli ebrei a Pisa e in Toscana nel medioevo e nel Rinascimento*, Pisa 1985; Toaff, *Il vino e la carne*; *Banchi ebraici a Bologna nel XV secolo*, a cura di M. G. Muzzarelli, Bologna 1994; R. Bonfil, *Tra due mondi*, Napoli 1996; *Storia d'Italia. Annali 11: Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, 2 voll., Torino 1996; i quattro numeri sinora usciti della rivista *Zakhor. Rivista di storia degli ebrei d'Italia*, a partire dal 1997.

I documenti mostrano come l'inserimento della componente ebraica nel Polesine fosse avvenuto dagli ultimi decenni del Trecento e fosse da allora continuo e stabile.

I discendenti dei primi componenti delle società che assunsero la conduzione del banco di prestito cittadino continuarono la gestione dell'attività dei loro padri, con particolare successo nel caso della famiglia Finzi, che si stabilì a Rovigo ma ebbe forti legami anche con Lendinara.

È attestata la presenza di ebrei che esercitavano la mercatura soprattutto nel ramo tessile o di orefici.

Gli atti consentono di verificare il nesso che anche in Polesine legò gli ebrei e le famiglie locali, soprattutto quelle più legate al potere estense. In molti casi cristiani che rivestivano contemporaneamente incarichi pubblici o loro familiari, erano in affari con gli ebrei per interessi economici privati che andavano dal prestito alle locazioni immobiliari, dall'imprenditoria mercantile alle soccide, agli affitti di decime[6].

È tempo ora di abbandonare lo sguardo generale e di addentrarsi un po' nel particolare di alcuni nuclei tematici che sono emersi in modo più rilevante dai documenti del XV secolo relativi alle tre città principali del Polesine di Rovigo.

I primi titolari della gestione dei tre banchi

L'esercizio del prestito ad interesse, praticato in maggioranza dagli ebrei (che occuparono una nicchia economica per varie ragioni sempre meno frequentata in modo aperto dai cristiani[7]), fu quasi sempre l'occasione per il

[6] Muzzarelli, «Luoghi e tendenze», p. 371: l'Autrice individua «alcuni nuclei problematici all'interno del corpo storiografico corrispondenti ad alcune questioni che paiono urgenti, significative e per lo più irrisolte, stanti le posizioni non di rado contraddittorie della storiografia che in poche occasioni ha ritenuto definitiva l'acquisizione di questa o quella conclusione. I temi cui qui si allude sono in particolare tre: il ruolo economico esercitato dagli operatori ebrei ed in particolare dai feneratori, il rapporto degli ebrei con i signori, i rappresentanti delle città e le cittadinanze ed infine la cosiddetta campagna antiebraica dei Minori osservanti e la connessa fondazione dei Monti di Pietà». L'ultimo tema non è stato affrontato, poiché la fondazione di tali istituti in Polesine è avvenuta nel secolo XVI.

[7] A. Toaff, «Convergenza sul Veneto di banchieri ebrei romani e tedeschi», in *Gli ebrei e Venezia, secoli XIV–XVIII. Atti del Convegno internazionale organizzato dall'Istituto di storia della società e dello stato veneziano della Fondazione G. Cini*, a cura di G. Cozzi, Milano 1987, pp. 595–613, alle pp. 597–603: vengono discusse le analisi della crescente predominanza ebraica nel prestito ad interesse che connettono questo mutamento alla crisi legata alla peste nera della metà del Trecento. Toaff propone che i banchieri toscani compissero un «salto

crearsi di uno stanziamento, che portò gli ebrei italiani a popolare con piccole comunità una grande espansione territoriale.

Sia per le persecuzioni delle quali furono oggetto, sia per l'attività economica che si trovarono ad esercitare, gli ebrei ebbero – nell'intensa ragnatela di spostamenti che caratterizza la società medioevale – una mobilità assai accentuata. Dalla fine del Duecento, prese avvio da Roma un flusso di ebrei in cerca di miglior fortuna; da qui si irradiò all'Italia centrale e poi a nord, verso la pianura Padana[8].

A questa corrente migratoria appartengono gli ebrei che si stanziarono in Polesine alla fine del Trecento. Lo attestano le denominazioni di provenienza che appaiono nei contratti, e lo confermano gli studi sulle stesse città, nei quali sovente è possibile avere riscontro della storia precedente o successiva al passaggio in Polesine di molti di costoro.

Secondo Roberto Cessi[9], la prima condotta stipulata dal Comune di Ro-

---

di qualità» e spostassero le loro attività (e i capitali) verso il settore industriale e manifatturiero, e che di conseguenza si liberasse uno spazio economico che per i cristiani era «limitato e maleodorante» e «che non aveva cessato di procurare loro dei gravi problemi sul piano morale e religioso». I banchieri ebrei colmarono questo vuoto, poiché il mercato continuava a richiedere questo genere di servizio monetario.

[8] La bibliografia è amplissima. Io ho consultato: V. Colorni, «Prestito ebraico e comunità ebraiche nell'Italia centrale e settentrionale con particolare riguardo alla comunità di Mantova», in *Judaica Minora*, pp. 205–55; Milano, *Storia*, pp. 118–46; M. Luzzati, «I legami tra banchi ebraici toscani ed i banchi veneti e dell'Italia settentrionale. Spunti per una riconsiderazione del ruolo economico e politico degli ebrei nell'età del Rinascimento», in *Gli ebrei e Venezia, secoli XIV–XVIII. Atti del Convegno internazionale organizzato dall'Istituto di storia della società e dello stato veneziano della Fondazione G. Cini*, a cura di G. Cozzi, Milano 1987, pp. 571–94 (confluito anche in id., *La casa dell'ebreo*, pp. 235–63); R. Segre, «Flussi e correnti migratorie nel mondo ebraico: fonti e storiografia», in *La storia degli ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, a cura di M. G. Muzzarelli e G. Todeschini, Bologna 1990, pp. 81–88; Toaff, «Convergenza sul Veneto»; id., «Gli insediamenti askenaziti nell'Italia settentrionale», in *Storia d'Italia. Annali 11: Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, 2 voll., Torino 1996, vol. I pp. 156–71; M. Luzzati, «Banchi e insediamenti ebraici nell'Italia centro-settentrionale fra tardo Medioevo e inizi dell'Età moderna», ivi, vol. I pp. 175–235.

[9] R. Cessi, «Alcuni documenti sugli ebrei nel Polesine durante i secoli XIV e XV», *Atti e Memorie del R. Istituto di Scienze, Lettere ed Arti* 25 (1908–1909), dispensa I, pp. 57–64. Il breve articolo tratta della prima venuta degli ebrei in Polesine, basandosi soprattutto sugli atti con i quali il Marchese Nicolò III d'Este aveva confermato gli accordi presi dalle città di Rovigo e Lendinara con alcuni ebrei per la gestione del banco di prestito ad interesse. In appendice i decreti del Marchese sono trascritti. Esso è stato per molto tempo il principale riferimento per lo studio degli ebrei in Polesine in età medioevale. F. Luzzatto, «La comunità ebraica di Rovigo», *La rassegna mensile di Israel* s. 2, 6, nn. 11–12 (1932), pp. 4–19. Il testo si occupa prevalentemente dell'età moderna e contemporanea, ma accenna anche a qual-

vigo con gli ebrei per la nascita del banco di pegno risale al 1391. Infatti l'atto della condotta (oggi per noi perduto) si trova citato esplicitamente nel documento con il quale il Marchese d'Este, in qualità di signore di Rovigo, approvò e confermò le decisioni del Consiglio cittadino nel 1394[10]. Gli ebrei titolari della condotta stipulata a Rovigo nel 1391 erano Salomone del fu Musetto *de Iudea* assieme a due fratelli: Leucio e Manuele del fu Musetto di Leucio di Bologna. Tutti erano rappresentati da un procuratore, Bonaiuto *filio Gratioli* di Macerata, che agiva anche per il curatore dei due fratelli, Abramo del fu Elia di Forlì[11].

Tra i contratti notarili rodigini, però, ve n'è uno che già nel 1388 attesta la presenza e l'attività di prestatore di Gaio ebreo, *quondam Museti*, residente

---

che dato relativo al XV secolo. R. Negri, *Notizie per una storia degli ebrei in Rovigo dal XV al XVII secolo*, tesi di laurea dattiloscritta, Università di Firenze (prof. M. Ranchetti), 1976. L'autrice ha ampliato le conoscenze sugli ebrei ricorrendo, per il XV secolo, a documenti ufficiali, cioè alla corrispondenza intercorsa tra il visconte di Rovigo e Borso d'Este, conservati presso l'Archivio di stato di Modena. B. Rigobello, «Gli Ebrei in Polesine. I primi banchi di prestito», *Rassegna degli Archivi di Stato*, 41 (1981), pp. 74–91. Lo studioso lendinarese è stato il primo storico polesano ad utilizzare il materiale notarile per la storia degli ebrei, allo scopo di ricostruire soprattutto l'attività economica del banco di prestito. Sulle sue orme mi sono mossa per iniziare ad esplorare i registri dei notai.

[10] Cessi, «Alcuni documenti», pp. 62–64. Il testo del documento conservato in Archivio di Stato a Modena è trascritto da Cessi in appendice, ma la lettura del nome di Aleuccio è errata: dove Cessi legge *Alvitii*, si legge *Alautii*. La denominazione *Musetto de Iudea* aveva già incuriosito V. Colorni, «Prestito ebraico», p. 241, infatti nel citare lo stesso atto, al nome di *Musetto de Iudea* egli ha aggiunto: *(sic)*. Pur essendo testuale, continua a restare un'onomastica misteriosa: non ho mai incontrato altri ebrei definiti in questo modo, né nei contratti rodigini né in alcuno degli studi consultati, aventi per oggetto ebrei di varie località d'Italia durante il Medioevo. Potrebbe trattarsi di un'indicazione incompleta, ad esempio di un'imperfetta copiatura dal contratto originale della condotta, e che si volesse indicare la provenienza romana di Musetto: il quartiere a maggior popolazione ebraica dell'Urbe conteneva una piazza Giudea ed era in uso la locuzione *contrada iudeorum*. Cfr. A. Esposito, «Gli ebrei a Roma nella seconda metà del '400 attraverso i protocolli del notaio Giovanni Angelo Amati», in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)* (Quaderni dell'Istituto di Scienze Storiche dell'Università di Roma), Roma 1983, pp. 38–40; ead., «Gli ebrei a Roma tra Quattro e Cinquecento», *Quaderni Storici* 54 (1983), pp. 815–45, a p. 816. Poiché Salomone di Musetto *de Iudea* è da identificarsi con Salomone di Musettino Finzi di Padova, questa spiegazione della locuzione *de Iudea* potrebbe forse supportare l'ipotesi avanzata da Antonella Campanini che il Musettino Finzi di Ancona che si spostò a Padova fosse il fratello di Gaio Finzi che da Roma si era spostato a Bologna nel 1353. Cfr. A. Campanini, «Una famiglia ebraica a Bologna tra Medioevo ed Età moderna: i Finzi», *Zakhor* 3 (1999), pp. 79–93, a p. 83.

[11] Cessi, «Alcuni documenti», p. 62.

a Rovigo, il quale operava anche a nome del fratello Salomone[12].

Almeno in modo informale la presenza di prestatori ebrei a Rovigo era dunque precedente alla condotta del 1391: è possibile che i prestiti gestiti da ebrei fossero soltanto occasionali e che il loro incrementarsi sfociasse poi in un contratto ufficiale con il comune. Potrebbe anche darsi che questa condotta non fosse la prima, come sembrano suggerire la dichiarata residenza a Rovigo del prestatore, il fatto che l'entità del prestito fosse piuttosto consistente (100 ducati d'oro) e il fatto che il contratto fosse alquanto stringato, come se si trattasse di un atto usuale, che non necessitava di particolari condizioni o specificazioni.

Pur con qualche lacuna, gli atti permettono di cogliere con una certa continuità l'attività ebraica. Al banco si alternarono alcuni «fattori» cui i titolari avevano affidato gli affari, che constavano sostanzialmente di prestiti su pegno[13], ma tanto Gaio *quondam* Musetto di Padova quanto il nipote Beniamino del fu Manuele certamente si trovarono a Rovigo a rogare di persona alcune delle transazioni[14].

Nel 1431, anno nel quale venne rinnovata una condotta della quale è pervenuto il testo, la società che gestì il banco di Rovigo era composta dagli stessi soggetti che formavano, assieme ad altri, un'impresa dalla complessa ed articolata ramificazione (nelle carte rodigine ai loro nomi a volte si affianca l'inespugnabile, generica menzione di «altri soci»)[15]. Si trattava dei già noti Gaio del fu Musetto di Padova, degli eredi di suo fratello Salomone (Gaio

[12] ASRo, Notarile, Giacomo Delaiti, b. 438, reg. 1379–93, c. 438, 17 novembre 1388.

[13] ASRo, Notarile, Giovanni Roverella, b. 1282, reg. 1 piccolo, c. 5, 8 settembre 1409; ivi, Giovanni Roverella, b. 1282, reg. 3 piccolo, 25 settembre 1412.

[14] ASRo, Notarile, Giovanni Roverella, b. 1282, reg. 1 piccolo, 1 dicembre 1410 e 5 dicembre 1410; ivi, Giovanni Roverella, b. 1282, reg. 3 piccolo, 16 giugno 1413.

[15] Cfr. A. Ciscato, *Gli ebrei in Padova*, Bologna 1901, pp. 18–24: sono numerose le società ebraiche per la gestione di banchi di prestito a Padova e in località vicine. Sui legami di questa società che vanno al di fuori del Polesine: A. Toaff, *Gli ebrei a Perugia*, Perugia 1975, pp. 51–52: da Perugia si estendono ramificazioni verso l'area bolognese e di qui verso il padovano e il Polesine. Tuttavia, le società operanti nell'area polesana sono definite in modo compatto, mentre dall'analisi dei contratti locali emerge una differente composizione delle presenze ebraiche nelle diverse città: a Rovigo e Lendinara operarono le stesse persone, mentre sarà necessario distinguere nel caso di Badia, legata molto più all'area ferrarese e mantovana, e successivamente a quella askenazita. Analoghe differenziazioni vanno operate sulle affermazioni dello stesso Autore: id., *Jews in medieval Assisi, 1305–1487: A social and economic history of a small Jewish community in Italy*, Firenze 1979, p. 42. Salomone di Matassia da Perugia, che secondo l'Autore era coinvolto nei banchi polesani, non è mai nominato nei contratti. Forse egli partecipava con una quota alle società dei banchi, e potrebbe far parte della categoria «altri soci» che a volte si aggiunge ai nomi degli ebrei direttamente

e Salomone erano gli stessi che avevano stipulato nel 1388) e di Beniamino del fu Manuele di Padova[16].

Negli stessi anni, anche a Lendinara si andava creando uno stanziamento ebraico, di nuovo connesso con il prestito monetario. Analogamente al caso di Rovigo, le prime attestazioni studiate da Roberto Cessi riguardano la condotta stipulata nel 1386 dal comune lendinarese con gli ebrei[17]. Gli ebrei che stipularono tale condotta furono Salomone *quondam domini Moiseti* e Musetto del fu Aleuccio. Nei due si riconoscono di nuovo Salomone di Musetto Finzi di Padova[18], e Musetto di Aleuccio da Perugia[19]. Quest'ultimo si era da tempo stabilito a Bologna, ed è quest'ultima città che viene indicata accanto al suo nome nei documenti polesani: evidentemente la provenienza perugina non era più sentita come caratteristica del personaggio[20].

Al momento della conferma della condotta, che è datata 30 dicembre 1394 come quella di Rovigo, Musetto di Aleuccio da Perugia era già morto (egli passò a miglior vita nel 1390[21]). È possibile spiegare la sua presenza nell'atto della cancelleria estense ipotizzando che gli atti relativi a Lendinara fossero stati preparati sulla falsariga della condotta del 1386, rogata quando egli era ancora vivo. Nel contemporaneo decreto relativo alla condotta di Rovigo (stipulata nel 1391) i soci dello stesso Salomone di Musetto erano due dei figli del *quondam* Musetto di Aleuccio da Bologna, cioè Aleuccio e Manuele, coerentemente con la conclusa vicenda terrena del padre.

Sembra quindi che i due atti cui si riferivano le ratifiche fossero davanti

---

presenti e stipulanti. Il discorso vale anche per A. I. Pini, «Famiglie, insediamenti e banchi ebraici a Bologna e nel Bolognese nella seconda metà del Trecento», *Quaderni Storici* 54 (1983), pp. 783–814, a p. 810 n. 48.

[16] Si tratta di appartenenti alla famiglia Finzi: gli atti consentono di ricostruire con certezza la parentela dei prestatori di Rovigo, e dal 1436 compare esplicitamente e con discreta frequenza il cognome Finzi. A ciò si aggiunga che il Musetto di Musettino di Padova è identificato già da Colorni come capostipite dei Finzi, e che la famiglia individuata a Rovigo si inserisce perfettamente nell'albero genealogico delineato dallo studioso. Cfr. V. Colorni, «Genealogia della famiglia Finzi. Le prime generazioni», in *Judaica Minora*, pp. 329–42.

[17] Cessi, «Alcuni documenti», pp. 58, 60 e 64. La notizia della condotta è anche in questo caso dedotta dalla ratifica della stessa che si trova nei decreti del duca d'Este. Cessi ne fornisce anche la trascrizione (pp. 62–64).

[18] Toaff, *Gli ebrei a Perugia*, p. 52.

[19] Pini, «Famiglie», p. 795 e n. 48.

[20] Almeno dal 1387 Musetto di Aleuccio da Perugia si era stabilito a Bologna: cfr. *ibidem*.

[21] Ivi, nota 48 di p. 810: Musetto era morto nel 1390. I figli Aleuccio e Manuele erano associati al banco di Rovigo (e poi di Modena), mentre gli altri due, Ventura e Bonaiuto, si spostarono a Mantova.

agli occhi di chi aveva compilato il registro della Cancelleria estense che ci è pervenuto, e che egli non conoscesse affatto gli ebrei dei quali scriveva.

Analogo procedimento sembra essere stato alla radice delle correzioni operate in un testo notarile del 1393. Il gestore materiale degli affari del banco di Lendinara era un certo Vitale di Leone da Urbino, il quale aveva pagato per conto dei soci intestatari della condotta l'affitto annuale del banco di prestito al Comune di Lendinara: tali soci erano Salomone giudeo e Musetto di Aleuccio di Bologna[22]. Si direbbe che la notizia della morte di Musetto fosse giunta al momento di stendere il contratto: il suo nome infatti fu tagliato e al suo posto, a margine o sopra il rigo, furono aggiunti i nomi dei quattro figli ed eredi: Aleucio, Manuele, Ventura e Bonaiuto. È possibile che ancora una volta la condotta del 1386 (che non casualmente era stata rogata dallo stesso Lorenzo dalle Caselle) fosse stata impiegata per preparare l'atto che poi i contraenti avrebbero firmato e che Vitale avesse provveduto in quella circostanza ad informare il notaio dell'avvenuta morte di Musetto. Né Musetto di Aleuccio da Perugia né i suoi figli dovevano essere stati personaggi familiari in quel di Lendinara, se dopo tre anni dalla sua dipartita ancora potevano verificarsi simili confusioni: probabilmente essi pur esercitando la titolarità legale del banco, ne affidavano completamente la gestione ai loro fattori.

Il terzo centro cittadino del Polesine di Rovigo, Badia Polesine, si differenzia dalle altre due città perché il banco di prestito fu affidato a persone del tutto diverse dalla società facente capo ai Finzi. Dai primi anni del Quattrocento, la titolarità del banco era detenuta da una famiglia di ebrei ferraresi, che la conservò per circa un trentennio. Si tratta dei discendenti di un certo Manuele da Rimini, che contemporaneamente operavano a Ferrara, presso l'importante banco dei Sabbioni, del quale erano anche i titolari[23]. Gli atti permettono di seguire il succedersi delle generazioni della famiglia: dal

[22] ASRo, Notarile, Lorenzo dalle Caselle, b. 371, raccolta unica, 1 ottobre 1393. La quota per l'affitto annuale del banco ammontava a 35 ducati d'oro. Il fatto che l'estensore della condotta fosse stato Lorenzo dalle Caselle è affermato sia dalla ratifica del Marchese d'Este sia dallo stesso notaio in quest'atto. Non è possibile approfondire in questa sede l'argomento, ma Vitale fu assai attivo a Lendinara fino al 1400, compiendo non solo operazioni di prestito, ma anche di soccida di bestiame e mantenendo contatti anche con altri ebrei. Dopo il 1400 egli si spostò a Padova, mantenendo tuttavia qualche contatto con il Polesine.

[23] Il banco «dei Sabbioni» sorgeva lungo l'attuale via Mazzini, cfr. P. Norsa, *I Norsa (1350–1950) Contributo alla storia di una famiglia di banchieri*, Milano 1951, p. 22. La loro attività al banco dei Sabbioni risulta da alcuni atti della Cancelleria Ducale, ad es.: ASMo, Camera Ducale Estense, Leggi e Decreti, b. IV/B, p. 32, s.d. ma congetturabile a maggio–giugno 1420.

1407 i titolari del banco furono i fratelli Angelo ed Elia di Manuele[24], ma mentre il primo fu sempre definito «da Ferrara», il secondo dal 1414 è detto «di Carpi»[25], ancora una volta dimostrando così che la famiglia aveva una rete di interessi di una certa estensione.

Attorno al 1423, la titolarità del banco dei pegni passò al figlio di Angelo di Ferrara, singolarmente chiamato *Micolus*.

L'appellativo *Micolus*, pur molto costante nei documenti, in realtà era un soprannome dietro il quale si scopre Guglielmo, figlio di ser Angelo di Manuele da Rimini, che dopo il lontano 1393 fu cointestatario al banco di Mantova assieme al padre[26].

Per dieci anni la sua presenza in città, di persona o tramite rappresentanti o familiari fu costante, e terminò con una complessa questione ereditaria, che coinvolse i suoi figli Angelo e Manuele. Lo stato attuale delle ricerche costringe ad una genericità di fondo su questo argomento, perché gli archivi non sono stati completamente sondati, ma sembrano promettere documenti che getteranno maggior luce su questa storia familiare.

Il banco di Badia, in ogni caso, non fu gestito direttamente dai figli di ser Angelo, ma fu costantemente affidato a persone di loro fiducia che operarono a diretto contatto con la clientela locale.

In questi primi vent'anni del secolo il nome Angelo è ricorrente tra gli ebrei che ci sono noti attraverso gli atti notarili, e questo può ingenerare scambi di persona o sovrapposizioni: a Badia compaiono nei contratti non solo il titolare Angelo di Manuele, ma anche i due primi fattori, Angelo di Sabatuccio di Spoleto[27] e Angelo di Beniamino da Pesaro[28].

Come si vede, anche solo nel discernere chi fossero gli ebrei prestatori del Polesine nei primi trent'anni del Quattrocento, e a quali gruppi abbiano fatto riferimento, occorre operare in un sistema articolato.

---

[24] ASV-Badia, b. 1.3.1, 3, fasc. 8, cc. 7 v.–8, 5 gennaio 1407: la condotta venne stipulata tra il comune di Badia e l'ebreo Angelo di Beniamino di Pesaro, che rappresentava i titolari Angelo ed Elia di Manuele, fratelli.

[25] ASRo, Notarile, Giacobbe de Bonis, b. 418, reg. unico, 7 dicembre 1414: il Comune stipulò con Manuele ebreo prestatore a Badia, fattore ed amministratore del banco a nome di Elia di Carpi e Angelo suo fratello, titolari del banco.

[26] Cfr. Colorni, «Prestito ebraico», pp. 242 e 249.

[27] ASV-Badia, b. 1.3.1, 1, fasc. 7, reg. 1402, c. 29 r., 25 ottobre 1401 (sic).

[28] ASRo, Notarile, Antonio Pezolato, b. 1206, reg. 3, c. 10 v., 14 settembre 1413.

Le provenienze e le etnie

Un secondo grado di complessità è determinato dai luoghi di provenienza degli ebrei stanziatisi in Polesine. Se si disegnassero su una carta geografica le città dalle quali sono dichiarati provenire gli ebrei operanti nella zona, infatti, si osserverebbe delinearsi con chiarezza il flusso migratorio proveniente dall'Italia centrale. Sovente con una «tappa» bolognese, infatti, le provenienze dei nostri sono umbre o marchigiane. Va però operata una differenziazione, ancora una volta appaiando le città di Rovigo e Lendinara e distinguendo Badia.

Ancona, Bologna, Perugia sono infatti i luoghi di maggior riferimento per i primi due centri, mentre le città con la quale si manifestano in modo più evidente i legami nel caso di Badia sono Ferrara, Ravenna, Rimini, dalla quale provengono tanto i titolari del banco quanto la maggioranza dei fattori da loro assunti.

Si direbbe che la grande corrente italiano-centrale fosse composta da linee parallele, convergenti verso nord.

Ancora, nel caso di Badia si aggiunge a questo panorama la componente della diversità etnica: dal 1433 il banco cittadino fu affidato ad un prestatore proveniente dal Friuli: Lazzaro di Abramo di Cividale[29]. In una città già usa a viaggiatori e traffici a causa della sua collocazione nella rete fluviale di comunicazioni e trasporti, con la famiglia di Lazzaro fece ingresso anche una diversa presenza ebraica, portatrice di un bagaglio culturale, rituale, linguistico diverso dal consueto.

Oltre al luogo di provenienza, un particolare è rivelatore del fatto che con ser Lazzaro avesse fatto il suo ingresso in Polesine un rappresentante della corrente tedesca: nel concordare la locazione dello stabile dove intendeva abitare, tra i tanti lavori di accomodamento egli fece costruire *unam stubam sicam more teotonico in domo magnam usque aram*[30].

[29] ASRo, Notarile, Antonio Pezzolato, b. 1209, reg. 1433, cc. 41–42, 23 novembre 1433. L'insediamento ebraico askenazita di Cividale del Friuli, favorito dal traffico commerciale della cittadina, è attestato dalla fine del Duecento, e fu stabile «più o meno per tutto il corso del secolo XV». Cfr. Milano, *Storia*, p. 132; P. C. Ioly Zorattini, «Gli insediamenti ebraici nel Friuli veneto», in *Gli ebrei e Venezia, secoli XIV–XVIII. Atti del Convegno internazionale organizzato dall'Istituto di storia della società e dello stato veneziano della Fondazione G. Cini*, a cura di G. Cozzi, Milano 1987, pp. 261–80, in particolare p. 263; Toaff, «Gli insediamenti», p. 171.

[30] È possibile che l'uso della *stubam*, che è l'odierno «bagno turco», (Du Cange: stuba = vaporarium, hypocaustum.) fosse connesso anche con gli usi rituali: cfr. Esposito, «Gli ebrei

Si direbbe che egli portasse con sé, dalla comunità donde proveniva, uno stile e abitudini di vita quotidiana e che cercasse di ricostruirle anche nella sua nuova residenza. Da quel momento, in molti atti i contraenti sono definiti con l'aggettivo «teutonico» o possono essere riconosciuti tali su base onomastica. Anche per questo gruppo etnico le ricerche non sono ancora complete, perché il lavoro di esatto riconoscimento delle persone e della loro attività al di fuori della città di Badia è appena abbozzato[31], ma è possibile osservare come l'area di riferimento per i tedeschi di Badia si collocasse in una fascia che da Badia si orientava verso Treviso con propaggini nel Friuli.

Le occupazioni degli ebrei

Attorno all'abbigliamento e alle stoffe ruotava una parte molto importante dell'economia e quindi della vita quotidiana medioevale. Per ottenere il prodotto finito entrava in gioco una miriade di artigiani specializzati.

La circolazione delle merci (materia prima, semilavorati, tessuti e prodotti finiti) si avvaleva del sistema dei trasporti, la loro collocazione sul mercato sollecitava la presenza di mercanti, infine la necessità poteva fare sì che pezze e vesti fossero depositate in pegno presso il banco degli ebrei[32].

In Polesine gli ebrei furono coinvolti in alcune delle fasi di produzione tessile, sia come attività principale sia come modo di investimento dei redditi[33]. Sono attestate, soprattutto all'inizio del XV secolo, alcune soccide di ovini, contenenti anche accordi precisi per la tosatura e la spartizione della lana[34].

---

a Roma nella seconda metà del '400», pp. 43–44, in particolare n. 53, dove, tra bagni pubblici e piscine, si parla anche di una stufa.

[31] Un contributo con un'attenzione particolare agli ebrei askenaziti di Badia è stato presentato al Convegno Internazionale dell'AISG svoltosi a Gabicce Mare il 3–5 settembre 2001; mi permetto di rimandare agli atti di quel Convegno che saranno pubblicati su *Materia giudaica* 7 (2002) per altri approfondimenti in materia.

[32] Cfr. Toaff, *Il vino e la carne*, p. 292; M. G. Muzzarelli, *Ebrei e città d'Italia in età di transizione: il caso di Cesena dal XIV al XVI secolo*, Bologna 1999, pp. 184–85. Talora le attività di commercio furono affiancate a quella di prestito. Nel caso esaminato, a Cesena, Musetto di Elia nel 1486 era *strazarolus*, ma anche sarto. Un valido strumento, oltre che molto piacevole, per orientarsi nell'universo dell'abbigliamento è il testo di M. G. Muzzarelli, *Guardaroba medievale. Vesti e società dal XIII al XVI secolo*, Bologna 1999.

[33] Sull'importanza storiografica della varietà delle attività ebraiche, ma anche sul legame frequente di esse con il banco di prestito, cfr. Muzzarelli, «Luoghi e tendenze», p. 375.

[34] ASRo, Notarile, Francesco Brillo, b. 211, reg. 1404–16, c. 119 r., 17 giugno 1414; ivi, Antonio Pezolato, b. 1206, mazzo 1410–35, c. 20 r., 13 maggio 1411; ivi, Giovanni Pezolato,

A Rovigo comparve per la prima volta in modo esplicito un mercante, chiaramente distinto dai prestatori, nel 1431. Uno dei consiglieri del comune, ser Zambonetto di Cavarzere si accordò con un mercante umbro perché trafficasse merci per lui. Il nostro mercante era Abramo di Angelo di Spoleto, *ad presens habitator et mercator in terra Rodigii*[35]. Non sappiamo di quali merci si occupasse Abraham, ma possiamo immaginarlo nella folla del mercato spoletino, occupato a esaminare le spezie, il biondo zafferano, o a tastare la qualità del panno, o ancora ad apprezzare la morbidezza delle pelli di lepre, contrattando con i colleghi i prezzi migliori per far fruttare al meglio il denaro di ser Zambonetto[36].

Dal 1459 gli atti fanno emergere una seconda e meno episodica presenza mercantile nella città di Rovigo. Dal padovano (il padre è detto alternativamente «da Padova» e «da Monselice») cominciò ad operare in città Matassia di Manuele[37], cui seguì poco dopo il fratello Dattilo, il quale si fregiava di una curiosa sequela di nomi: *dicto Davit cognominato vulgariter Turcho*[38]. Dattilo e Matassia costituirono una società *in mercacionibus et negociacionibus* con sede a Rovigo. Essi dichiararono di voler risiedere insieme e di avere un patrimonio comune, eccezion fatta per le doti delle mogli[39]. Questa precisazione si spiega con il fatto che secondo la legge ebraica potevano verificarsi casi nei quali la dote doveva essere restituita alla moglie[40].

---

b. 1209, reg. 1449, 12 febbraio 1449.

[35] ASRo, Notarile, Simone Cimatori, b. 400, reg. unico, cc. 196v. e 197r., 6 agosto 1431.

[36] Cfr. Toaff, *Il vino e la carne*, pp. 241–63: si fa riferimento in generale alle attività mercantili degli ebrei, che frequentemente avevano per oggetto commercio e produzione tessile. È dalle pp. 241–43 che traggo la descrizione del mercato spoletino e di alcuni dei generi che vi erano in commercio.

[37] ASRo, Notarile, Antonio Patella, b. 1177, reg. C, c. 19, 11 giugno 1459. La paternità di Matassia non è precisata in questo atto, ma la sua identificazione con il figlio di Manuele di Monselice emerge con chiarezza dal confronto degli atti che lo vedono protagonista.

[38] ASRo, Notarile, Giovanni Bonaccorso, b. 185, reg. B, c. 42, 13 dicembre 1471.

[39] ASRo, Notarile, Terzolino Terzolin, b. 1355, reg. I, 30 luglio 1467.

[40] Cfr. Toaff, *Il vino e la carne*, pp. 22–33. In particolare, p. 23: la dote della moglie poteva rappresentare un investimento per le famiglie che avevano opportunamente combinato il matrimonio, ma «poteva essere all'origine della rovina della famiglia del marito se il patrimonio portato in dote dalla moglie finiva con il divenire predominante nel patrimonio comune o se era investito male negli affari del marito. … Sull'eredità del marito deceduto prima della moglie gravava come una spada di Damocle l'onere della restituzione della dote». In aggiunta, va ricordato che la legge ebraica prevede che il matrimonio possa essere sciolto anche per motivi diversi dalla morte di uno dei coniugi: cfr. V. Colorni, *Legge ebraica e leggi locali. Ricerche sull'ambito d'applicazione del diritto ebraico in Italia dall'epoca romana al secolo XIX*, Milano 1945, pp. 191–92. Matassia e Dattilo si erano dunque attenuti ad una saggia

I fratelli si occupavano di commercio di vari generi: un atto riguarda l'acquisto di frumento da parte di Matassia[41], in un altro viene trattata una quantità di pelli conciate *pro sotularum faciendis*, per la confezione di calzature[42].

Nel 1470, Matassia (detto esplicitamente *mercator artis lane et stapizarie pannorum lane*) strinse un patto con ser Giovanni Bonaccorso, notaio rodigino: ser Giovanni gli affidò 120 ducati d'oro per un anno e Matassia promise che avrebbe posto ogni arte nell'*investire disvestire operari et negotiari*, redigendo un opportuno resoconto di tale traffico, fino allo scadere dell'anno pattuito, quando i 120 ducati sarebbero stati resi con il frutto di tanto lavoro. Gli imprevisti del mestiere, però, potevano essere in agguato: i due si premunirono da danni eccessivi, stabilendo che sarebbero stati ripartiti in parti uguali tra loro gli oneri che fossero derivati da incidenti (debitamente comprovati da opportune testimonianze)[43].

Non sempre si faceva ricorso al notaio per stringere patti del genere: Girolamo Calcagnini aveva invitato nella sua casa Matassia e il notaio Delaiti allo scopo di attestare il suo credito verso l'ebreo, ma tale credito era di vecchia data: due *scripturae* del 1470 e 1471 furono scritte in caratteri latini dallo stesso Matassia[44] (del quale apprendiamo quindi anche una certa formazione culturale), per documentare che Girolamo aveva affidato a Matassia, a più riprese, cento ducati *a zo mercadare*: per attività di mercatura. Nello stesso giorno si calcolò il bilancio tra Francesco Calcagnini, padre di Girolamo, e di nuovo Matassia, quest'ultimo debitore di 282 ducati. Ancora una volta questi traffici erano relativi all'*artem et lane et pannorum lanarum, quam artem ipse Mathasia exercuit et fecit in terre Rodigii*[45].

prudenza.

[41] ASRo, Notarile, Lorenzo Carraro, b. 304, reg. A, 18 gennaio 1470.

[42] ASRo, Notarile, Giovanni Bonaccorso, b. 185, reg. B, c. 51, 6 maggio 1471.

[43] ASRo, Antonio Patella, b. 1177, reg. L, c. 17, 20 dicembre 1470. Lo stesso contratto si trova iniziato nel reg. I, ma non prosegue oltre la lista dei testimoni. La forma del contratto è analoga a quella che era stata utilizzata da ser Zambonetto e Abramo di Angelo di Spoleto.

[44] È probabile che Matassia abbia scritto in caratteri latini anche in osservanza a quanto stabilito dagli statuti dell'Arte della Lana, che specificavano che qualora qualche ebreo volesse esercitare questa arte, egli avrebbe dovuto registrare le operazioni compiute *in literis nostris et non ebraicis*. Se così fosse, la datazione proposta da R. Cessi per gli statuti medesimi, cioè la metà del XV secolo acquisterebbe ulteriori elementi di validità. Cfr. R. Cessi, «L'organizzazione di mestiere e l'arte della lana nel Polesine nei secc. XIV e XV», *Nuovo Archivio Veneto* n.s. 16 (1908), pp. 222–61, alle pp. 241 e 261.

[45] ASRo, Notarile, Giovanni Antonio Delaiti, b. 422, reg. A, 15 gennaio 1476.

L'attività mercantile dei fratelli era quindi esercitata in collaborazione con i cristiani, e con cristiani di spicco nella società rodigina (o almeno con la partecipazione dei loro capitali)[46]. Sovente i pegni depositati presso il banco di prestito constavano di panni o di capi di vestiario[47]. Se il pegno non era riscattato a tempo debito, il prestatore aveva facoltà di venderlo per compensare l'esborso. Non stupisce quindi constatare come i mercanti Matassia e Dattilo avessero avuto scambi anche con Gaio ed Abramo di Leucio Finzi, titolari del banco[48].

Nel frattempo un terzo fratello di Matassia e Dattilo aveva rilevato la conduzione del banco di Lendinara[49]. Gli atti lasciano intuire come anche l'attività feneratizia di Musetto di Manuele di Monselice non fosse del tutto estranea ai traffici mercantili: sovente i suoi interlocutori furono figure che nella città di Lendinara operavano proprio nel campo della drapperia[50].

Arretrando di qualche anno, si verifica come la diversificazione delle attività degli ebrei in prestito e mercatura fosse già presente in città. Per lungo tempo il banco di Lendinara fu retto da Iosep di Gaio Finzi[51] (fratello di Leucio, che in quegli anni gestiva il banco di Rovigo), il cui figlio Angelo trascorreva le giornate nella sua bottega di drappiere. Forse proprio il contatto con i cristiani nell'ambito della solidarietà corporativa della drapperia portò Angelo Finzi a compiere la scelta della conversione al cristianesimo[52], che

[46] Il che riporta al nodo storiografico della relazione socio-economica tra ebrei e famiglie magnatizie cittadine, cfr. Muzzarelli, *Ebrei e città d'Italia*, p. 96.

[47] Non tutti gli atti di prestito precisano il pegno consegnato, ma se ciò avviene si tratta quasi sempre di capi di vestiario o di tagli di tessuto, in qualche caso anche piuttosto preziosi.

[48] ASRo, Notarile, Giovanni Campagnella, b. 248, reg. C, 26 ottobre 1474; ivi, Giovanni Campagnella, b. 249, reg. G, 20 aprile 1475.

[49] Dal 1463 il banco era stato gestito da Manuele del fu Musetto di Padova (o di Monselice), ma l'anno seguente egli cedette le redini dell'attività al figlio Musetto: ASRo, Notarile, Lorenzo Lorenzi, b. 958, reg. E, 7 agosto 1464.

[50] Anche Matassia compare cointeressato a tali transazioni: ASRo, Domenico Lorenzi, b. 931, reg. 1471–74, 28 maggio 1471; ivi, Lorenzo Lorenzi, b. 958, fasc. 1472, 31 gennaio 1472 e 15 aprile 1472. Il drappiere che trattava con i fratelli ebrei era ser Michele Brillo, appartenente ad una famiglia di grande prestigio cittadino.

[51] Iosep è detto prestatore a Lendinara dal 1437 al 1462. Cfr. ASRo, Notarile, Artizon Gennari, b. 541, reg. 1436–40, 13 dicembre 1437; ivi, Pellegrino Gennari, b. 557, reg. 1462, 28 giugno 1462.

[52] La conversione di Angelo, che assunse il nome di Arcangelo Maria, è datata attorno al 1462. Anche dopo quella data, tuttavia, continuarono rapporti economici con il padre che gli affidò alcune rendite e che lo nominò suo procuratore. È possibile che i Brillo, con i quali Angelo-Arcangelo stipulò numerosi contratti prima e dopo la conversione, fossero coinvolti nel passaggio di Angelo al cristianesimo, come suggerisce il fatto che alla prematura morte di

tuttavia non gli impedì di continuare i propri traffici anche con l'ambiente ebraico di provenienza[53].

Oltre agli ebrei presenti nelle città per un tempo abbastanza lungo da essere definiti stabili, ci sono tracce di presenze mercantili (ma non solo) fluttuanti, occasionali[54]: altri ebrei comparvero a stipulare contratti in materia mercantile[55], ma il fatto che vengano citati una o due volte soltanto non consente per ora di saperne di più.

Anche nel caso di Badia gli atti notarili lasciano intravvedere una gamma di attività ulteriori rispetto al meglio documentato prestito di denaro. Uno dei fattori cui i titolari ferraresi affidarono gli affari del banco di Badia, Consiglio di Manuele da Rimini, esercitava anche il mestiere di orefice[56], abilità che aveva tramandato anche al figlio Bonaiuto[57]. Può forse esserci qualche connessione tra la scelta professionale dei due e il fatto che Badia fosse situata lungo una delle direttrici di comunicazione con i paesi germanici per quanto riguarda il commercio dell'ambra, forse una delle preziose materie prime dei nostri artigiani.

V'è un personaggio che, pur con poche fugaci apparizioni, testimonia una spiccata mobilità e una notevole varietà di interessi: si tratta di ser Daniele *quondam* Guglielmo di Ofida, proveniente quindi ancora una volta dall'Italia centrale. La sua presenza sembra essere stata trasversale a tutte le tre

---

Angelo i tutori del figlioletto Ludovico fossero proprio Michele e Nicolò Brillo. Cfr. ASRo, Notarile, Francesco Bonvillani, reg. 173, reg. 1465–68, 25 aprile 1466; ivi, Pellegrino Gennari, b. 557, reg. 1466, 11 luglio 1466; ivi, Cristoforo Lorenzi, b. 932, reg. 1473, 29 aprile 1473.

[53] Esposito, «Gli ebrei a Roma nella seconda metà del '400», p. 52: «Nella comunità ebraica romana la conversione al cristianesimo risulta un fenomeno circoscritto a casi individuali ed è forse per la sua esigua incidenza che gli apostati poterono, come sembra, continuare a mantenere con gli ex-correligionari rapporti di civile convivenza». Queste parole possono essere applicate anche al caso di Lendinara. Sul fenomeno delle conversioni cfr. anche Toaff, *Il vino e la carne*, pp. 181–207.

[54] Negli atti sovente il contraente ebreo viene definito «moram trahens», formula che «tradisce la transitorietà di un passaggio»: Segre, «Flussi», pp. 81–82.

[55] ASRo, Notarile, Lorenzo Carraro, b. 304, reg. C, 13 novembre 1493; ASRo, Notarile, Lorenzo Carraro, b. 304, reg. C, 20 novembre 1493; ASRo, Notarile, Lorenzo Carraro, b. 304, reg. C, 18 novembre 1494: in questo caso, l'ebreo è indicato come *strazarolus*. L'attività dello straccivendolo, frequentemente esercitata da ebrei, riguarda «capi nuovi e usati», come pure «confezione di vesti nuove o riparazione di vecchie». Muzzarelli, *Guardaroba medievale*, p. 127. Vd. anche Toaff, *Il vino e la carne*, p. 249.

[56] ASV-Badia, b. 1.3.3, 1, fasc. 7, c. 133 v., 15 maggio 1429.

[57] ASRo, Notarile, Antonio Pezolato, b. 1209, reg. 1433, 27 luglio 1433.

città polesane, pur con una prevalenza di Lendinara. Egli apparve a Badia nel 1411, dove acquistò 30 moggia di sorgo[58]. Fece capolino in un atto rogato a Lendinara dove l'ebreo Leucio di Musetto di Bologna ricevette il saldo di un prestito che era stato concesso dal nostro Daniele, *olim conductore banchi prestiti dite terre Lendenarie*[59]. Nel novembre del 1424, infine, Daniele ebbe un fugace incontro con un gruppo di rodigini che assistettero alla causa che egli intentò contro un cristiano, per ottenere il denaro che costui gli doveva a saldo di una soccida[60].

Un atto del 1429[61] consente di riconoscere in lui Daniele «de Efida», il quale nel 1433, associato ad un nucleo di ebrei di provenienza fiorentina ma stabilitisi a Bologna, operava a san Giovanni in Persiceto[62].

Conflittualità e convivenza

Oltre alle connessioni economiche delle quali si è discusso, altri elementi consentono alcune valutazioni della convivenza tra cristiani ed ebrei nel Polesine tardomedievale. La contiguità abitativa è stata ritenuta, nell'importante caso di Roma, segnale di «familiarità», ed ha spesso suggerito buone relazioni tra cristiani ed ebrei, in accordo con le testimonianze degli atti notarili[63]. La posizione nella quale erano collocate le abitazioni occupate dagli ebrei, affittate loro da appartenenti a famiglie bene in vista, era prossima tanto al centro cittadino, cuore degli affari, dei traffici e del potere civile e religioso, quanto alle abitazioni dei cristiani più altolocati[64].

---

[58] ASRo, Notarile, Antonio Pezolato, b. 1206, reg. 1, 3 novembre 1411.

[59] ASRo, Notarile, Francesco Brillo, reg. 1404–16, c. 136 v., 14 ottobre 1415.

[60] ASRo, Notarile, Simone Cimatori, b. 400, reg. unico, 14 novembre 1424 (due atti consecutivi).

[61] ASV-Badia, b. 1.3.3, 1, fasc. 7, c. 133 v., 15 maggio 1429: *Daniel hebreus filius Guigelmi de Ufido districtus ancone Marche ad presens habitator Castri Sancti Iohani bononiensis*.

[62] *Banchi ebraici*, pp. 210 e 215–17.

[63] Esposito, «Gli ebrei a Roma nella seconda metà del '400», p. 92; M. T. Caciorgna, «Presenza ebraica nel Lazio meridionale: il caso di Sermoneta», in *Aspetti e problemi della presenza ebraica nell'Italia centro-settentrionale (secoli XIV e XV)* (Quaderni dell'Istituto di Scienze Storiche dell'Università di Roma), Roma 1983, pp. 129–73, alle pp. 145–47. Tuttavia, tra gli storici non manca chi è polemico con questo tipo di interpretazioni, proponendo una più radicale opposizione tra ebrei e cristiani: cfr. R. Bonfil, «Società cristiana e società ebraica nell'Italia medievale e rinascimentale: riflessioni sul significato e sui limiti di una convergenza», in *Tra due mondi*, pp. 171–204, alle pp. 185–86.

[64] Le abitazioni degli ebrei sorgevano in prossimità delle piazze cittadine; nel caso di Rovigo la casa era probabilmente di proprietà dei Finzi. Cfr. ASRo, Notarile, Antonio Patella,

Alcuni tipi di atti notarili si prestano a rendere «ancora più esplicita questa reciproca familiarità»[65]: rilevante è il caso della scelta, da parte di un ebreo, delle persone cui affidare la cura dei propri interessi, che in più di qualche caso fu un cristiano. Sovente i prescelti furono persone con le quali erano già intercorsi, o ancora in vigore, rapporti d'affari. In un caso, un cristiano delegò un ebreo per la riscossione di un credito presso un altro cristiano[66].

Non era inconsueto che anche in casa degli ebrei circolasse servitù cristiana, anche se non poteva svolgere tutte le mansioni (per esempio, era inopportuno che curasse la preparazione dei cibi), nonostante i ripetuti divieti emanati dalle autorità ecclesiastiche e civili[67].

Almeno nella seconda metà del secolo, a Rovigo, è attestato che Abramo Finzi si servisse di una lavandaia cristiana[68]. Non sappiamo se in Polesine fossero state emanate norme restrittive relative alla presenza di servitori cristiani, in ogni caso esse non sembrano essere state osservate dai Finzi.

Un infortunio fu la causa che condusse da un notaio di Badia Manuele ebreo e Ruggero di Napoli. Incidentalmente, infatti, l'ebreo aveva causato la frattura dello stinco destro di Ruggero e dovette di conseguenza rifondergli le spese mediche. Il fatto però era avvenuto mentre i due stavano *ludendo ad pomam*[69]: se ostilità v'era, essa sembra essere stata deviata sul terreno di gioco[70].

---

b. 1177, reg. C, 12 dicembre 1458; ivi, Pellegrino Gennari, b. 556, reg. 1446, 8 novembre 1446; ivi, Antonio Pezolato, b. 1209, reg. 1433, 23 novembre 1433.

[65] Esposito, «Gli ebrei a Roma nella seconda metà del '400», pp. 92–93.

[66] ASRo, Notarile, Antonio Pezolato, b. 1209, reg. 1433, 27 luglio 1433. Bonaiuto di Consiglio ricevette la procura da un abitante di Badia per la riscossione di un credito da un cristiano di Legnago.

[67] Toaff, *Il vino e la carne*, pp. 299–300.

[68] ASRo, Notarile, Antonio Patella, b. 1177, reg. G, 12 gennaio 1468: un certo Francesco *quondam* Bartolomeo *Starabi*, che abitava in borgo San Giovanni, si dichiarava debitore di Gaio Finzi, prestatore a Rovigo, della cifra di 18 lire e 15 *parvorum*. La somma derivava da *ceteris pigneribus* che Francesco aveva impegnato, ma che gli erano stati resi da Abramo (fratello di Gaio). Francesco promise di rendere il denaro, in caso contrario la somma sarebbe stata detratta dal compenso dovuto alla moglie dello stesso Francesco, la quale guadagnava *faciendo et lavando* il *bugatum* di Abramo Finzi.

[69] Per lo svolgimento del «gioco del pome», nel quale due squadre si rincorrevano in un campo segnato allo scopo di raggiungere il territorio avversario e catturare i «nemici», cfr. F. Gabrielli, *Giuochi ginnastici raccolti e descritti per le scuole e per il popolo*, Milano 1895, pp. 159–67.

[70] Cfr. A. A. Settia, «La "battaglia": un gioco violento fra permissività e interdizione», in *Gioco e giustizia nell'Italia di Comune*, a cura di G. Ortalli, Treviso-Roma 1993, pp. 121–32.

Tra i tanti elementi di diversità che entrano in gioco nella relazione tra ebrei e cristiani, va evidenziato quello del linguaggio, componente fondamentale della comunicazione: entrano in gioco diversi sistemi linguistici, ovvero il latino (e il volgare) e l'ebraico[71].

Come in tutta Italia, la comunicazione quotidiana tra ebrei e cristiani avveniva senza dubbio nella lingua corrente, che nel nostro caso era il volgare veneto: vi sono documenti che regolano transazioni tra ebrei e cristiani in volgare[72]. Gli atti notarili erano rogati in latino, che quindi era compreso dai contraenti. Probabilmente tra ebrei era usato l'ebraico; sicuramente in questa lingua erano vergati gli atti privati tra ebrei[73] e, almeno nel XV secolo[74], le annotazioni dei libri contabili del banco[75].

Numerosi atti documentano come questo stato di cose fosse reputato normale in Polesine durante il XV secolo. Non solo: alle contabilità del banco era attribuito valore probatorio in caso di controversia, tanto che era richiesta la presentazione di questi documenti in caso di lite[76].

In altri casi, il notaio dichiarò di aver scritto egli stesso alcune annotazioni sul registro del banco: si conferma come esso fosse considerato una

---

[71] Oltre allo studio dei testi pervenuti integralmente, lo studio dei frammenti ebraici è materia assai vasta e complessa: cfr. ad esempio *Vita e cultura ebraica nello Stato estense. Atti del I Convegno internazionale di studi*, Nonantola 15–16–17 maggio 1992, a cura di E. Fregni e M. Perani, Nonantola 1993.

[72] ASRo, Notarile, Antonio Patella, b. 1178, reg. 1487–89, 18 aprile, 1488: l'atto riporta uno scritto in volgare di Ludovico Delaito, cittadino rodigino, che dichiarava il suo debito con i fratelli Finzi.

[73] Toaff, *Gli ebrei a Perugia*, p. 94; Esposito, «Gli ebrei a Roma nella seconda metà del '400», pp. 48–49. ASRo, Notarile, Giovanni Antonio Delaiti, b. 422, reg. D, 23 giugno 1486: in un atto relativo alla successione di Abramo Finzi, si cita *cuiusdem ciragraphi et scripti manus dicti quondam Habrae literis ebreis*, che fu letto in «lingua latina» da Salomone curatore e tutore degli eredi; ivi, Artizon Gennari, b. 541, reg. 1474, 8 luglio 1474: un atto tra ebrei fu rogato in volgare, sulla falsariga di un altro documento *hebraice scripto*; ivi, Giovanni Pezolato, b. 1209, reg. 1453, 4 ottobre 1453: si tratta di un debito tra ebrei, del quale essi dichiararono esistere anche un altro documento in ebraico.

[74] Verso la metà del secolo successivo, in epoca veneziana, la nuova condotta precisava che le annotazioni sul «libro», cioè sul registro di contabilità del banco, dovessero essere accompagnate da un «bolletin in lingua italiana», e che aggiunte e postille nel registro del banco sarebbero state valide solo qualora fossero comparse anche sul «bollettin»: cfr. Negri, *Notizie*, pp. 73–74.

[75] Cfr. Muzzarelli, *Ebrei e città d'Italia*, pp. 110–11; Toaff, *Il vino e la carne*, p. 291.

[76] A. Balletti, *Gli Ebrei e gli Estensi*, Bologna 1930, pp. 20–21: anche la condotta di Reggio Emilia del 1413 prevedeva che ai libri di contabilità del banco fosse data pubblica fede.

documentazione valida ed attendibile[77].

Nel delicato campo d'analisi delle relazioni tra ebrei e cristiani è necessario porre attenzione costante al fatto che l'uso quasi esclusivo di fonti notarili «non ci restituisce il significato complessivo di quella presenza, presentando ad esempio una situazione di fortissima integrazione sociale, smentita a pochi anni di distanza da manifestazioni di evidente ostilità. … Solo l'intreccio di lenti diverse e variamente deformanti permette di avvicinarci al valore reale, quantitativo e qualitativo, di questa presenza»[78].

L'analisi della realtà polesana non sfugge a questa condizione, anzi, essa vi si inserisce in modo perfetto: da una parte gli atti notarili offrono numerosi spunti per una valutazione di «fortissima integrazione sociale», d'altro canto emergono elementi che spezzano l'armonia del quadro, e lo completano di ombre e tinte fosche.

«La relazione più generale, non quella cioè che aveva luogo in ambito strettamente economico, era quasi dappertutto, dopo secoli di convivenza abbastanza oliata. La gente conosceva e non di rado frequentava gli ebrei. … Ciò non toglie che il passaggio dalla convivenza alla conflittualità poteva avvenire in un attimo»[79].

Alcuni di questi avvenimenti si collocano in un tempo che sembra preciso in modo non casuale: negli anni '50 del XV secolo almeno cinque nuclei di attrito emergono da altre fonti non notarili[80].

Si tratta di argomenti nevralgici: l'obbligo di portare un segno che distinguesse l'ebreo dai cristiani, le problematiche relative all'alimentazione ritua-

---

[77] ASRo, Notarile, Simone Cimatori, b. 400, reg. unico, c. 341 v., 6 agosto 1436: venne saldato un debito a Leucio Finzi di una somma della quale risultava l'erogazione per un atto pubblico rogato da un notaio rodigino *in et super libro dicti Leucii*; ivi, Antonio Pezolato, b. 1206, reg. 1428, c. 7 r., circa 1429, si tratta di una serie di appunti non datati con precisione, ma in un caso si precisa che restava da assolvere una parte della cifra in oggetto, *ut patet manu mei* sul libro di conto del banco feneratizio.

[78] S. Boesch Gajano, «Presenze ebraiche nell'Italia medievale. Identità, stereotipi, intrecci», in *La storia degli ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, a cura di M. G. Muzzarelli e G. Todeschini, Bologna 1990, pp. 13–18, in particolare p. 17.

[79] M. G. Muzzarelli, «La relazione cristiano-ebraica nelle città emiliane fra basso medioevo e prima età moderna: l'opportunità di una comparazione», in *Le Comunità ebraiche a Modena e a Carpi*, a cura di F. Bonilauri e V. Maugeri, Firenze 1999, pp. 23–33, a p. 29.

[80] Si tratta di atti provenienti dall'Archivio Estense di Modena, già individuati in altri studi, che certamente non esauriscono i termini del problema, ma al contrario ne portano alla luce la complessità e la necessità di indagini mirate in proposito. L'indagine notarile ha consentito di costruire un più complesso *background* nel quale inserire i documenti già studiati, che acquistano quindi un diverso peso.

le ebraica, gli assalti alla casa degli ebrei durante la settimana santa, la forma con la quale l'ebreo doveva prestare il giuramento solenne, la denominazione del cimitero.

La vicina Padova, dove proprio in quel periodo si tennero alcune dispute sull'argomento delle relazioni tra ebrei e cristiani, potrebbe essere stata il centro di un fenomeno generale, le cui onde di movimento si propagarono anche a Rovigo[81].

Il Vescovo di Rovigo, in stretto accordo con il suo vicario, si rivolse in due occasioni ai signori ferraresi, chiedendo più rigore nell'osservanza delle norme volte alla netta separazione tra ebrei e cristiani.

Esamineremo per primo il problema del segno distintivo, che frequentemente gli ebrei erano costretti a portare sulle vesti per distinguersi dai cristiani. Certamente, il valore da attribuire a questo marchio era quello di segnalare all'interlocutore che aveva a che fare con un membro di una categoria ben precisa, inferiore. Tuttavia, poiché spesso il prestigio e la ricchezza dei banchieri erano tutt'altro che inferiori a quelli di molti cristiani, l'obbligo di portare il segno fu ampiamente disatteso sia in forma esplicita, tramite disposizioni che stabilivano l'eccezione a questa regola, sia implicita, cioè portandolo ma occultato tra le pieghe dell'abito o coperto da un lembo del mantello. La ripetizione lungo tutto il secolo, un po' ovunque, delle normative relative al segno distintivo prova proprio la generale rilassatezza con la quale la cosa era vissuta[82]. Nonostante il duca Borso avesse concesso agli ebrei polesani l'esenzione da tale obbligo, i fatti avvenuti nel 1455 rivelano come la legislazione sul segno restasse comunque attiva nel «*background* normativo» relativo agli ebrei, e potesse essere ripescata in ogni momento.

Il Vicario del Vescovo di Rovigo compì proprio questa operazione. Non sappiamo in che modo egli avesse precedentemente «molestato» gli ebrei a causa del segno che non portavano, ma sappiamo che essi si erano rivolti al duca per ottenere protezione. Il «procuratore agli ebrei» aveva provveduto ad ammonire il Monsignore affinché *li lassi vivere in pace*, ma il prelato di-

[81] D. Quaglioni, «Fra tolleranza e persecuzione. Gli ebrei nella letteratura giuridica del tardo Medioevo», in *Storia d'Italia. Annali 11: Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, 2 voll., Torino 1996, vol. I pp. 645–75, in particolare pp. 659–65. H. Angiolini, «"Cibus iudei": un "consilium" quasi inedito di Angelo di Castro sulla macellazione con rito ebraico e una "reprobatio" di san Giovanni da Capestrano», in *La storia degli ebrei nell'Italia medievale: tra filologia e metodologia*, a cura di M. G. Muzzarelli e G. Todeschini, Bologna 1990, pp. 102–14.

[82] Quaglioni, «Fra tolleranza e persecuzione», pp. 659–65. Angiolini, «"Cibus iudei"».

mostrò di non demordere e di essere disposto ad avvalersi dei suoi poteri spirituali per ottenere il suo scopo: fingendo di ignorare il decreto ducale, egli dichiarava *che possa* (poscia, poiché) *sono hebrei non li debbe spiacere portare il signo*. Questo vicario doveva essere personaggio alquanto subdolo: egli minacciava di scomunica il notaio che avesse trascritto in atto pubblico il decreto di esenzione dal segno, paralizzandone di fatto l'*iter*, senza formalmente incorrere in alcun atto di diretta molestia agli ebrei. Da una parte, faceva notare il visconte, il vicario sosteneva che non avrebbe dato *molestia alcuna*, ma d'altra parte aveva *facto rogare uno notaro che epsi hebrei hanno levato il signo. Che*, concludeva cogitabondo il visconte, *non è da presumere se non che intende farli damno*.

La *levatione* del segno era stata, peraltro, profumatamente pagata dagli ebrei, sempre su imposizione del *dicto Vicario*: essi avevano versato 100 ducati a questo scopo. Il vicario doveva aver fatto leva sul decreto ducale per ottenere la cifra, ma si direbbe che l'esazione non fosse stata ordinata dal duca stesso: il visconte dichiara che la riscossione dei 100 ducati non avrebbe dovuto nuocere agli ebrei, non essendo *contra il Decreto*, né essendo esso stato *usato in mala parte*[83].

Sembra che l'atteggiamento di fondo con il quale si poneva il visconte fosse improntato ad una difesa degli ebrei per quanto riguarda la salvaguardia del loro diritto all'esenzione decretata, ma che l'imposizione della tassa di 100 ducati non destasse alcuno scandalo, e che la si trovasse tutto sommato naturale, non segno di una particolare molestia.

Uno dei problemi comuni ad ogni insediamento ebraico è quello dell'approvvigionamento di carne *kosher*, cioè macellata rispettando le prescrizioni rituali ebraiche[84]. L'esito delle carni scartate per motivi rituali ma in sé sane, poneva dei problemi di tipo economico, facendo lievitare a livelli proibitivi il prezzo della carne per gli ebrei. La soluzione sarebbe stata semplice: i cristiani non hanno alcun vincolo religioso circa la natura del cibo, salvo qualche

[83] Cfr. Negri, *Notizie*, p. 22.

[84] Toaff, *Il vino e la carne*, pp. 81–92. «Le carni, dalle quali erano escluse quelle suine ed equine per il noto divieto biblico, potevano essere consumate solo dopo che le bestie erano state macellate con una tecnica speciale, chiamata in ebraico *shechitah*, che prevedeva il taglio della trachea e dell'esofago per consentire la completa fuoriuscita del sangue, con un coltello molto affilato. Inoltre dal consumo erano esclusi quei capi che, ad un'accurata visita successiva alla macellazione (*bedikah*) non fossero stati trovati sani o comunque indenni da difetti fisici. Infine, anche in quei capi risultati idonei alla consumazione dopo la macellazione e la visita veterinario-rituale, numerose erano le parti (sangue, grassi e nervi) di cui era vietato il consumo, soprattutto nei quarti posteriori» (p. 81).

periodo di astinenza e digiuno. Ma intervenivano il divieto di contatto e le prescrizioni volte a creare difficoltà, non a favorire gli ebrei.

Ai macellai cristiani era spesso proibito di vendere la carne che gli ebrei non utilizzavano, a volte di prestare loro i locali della macelleria *tout court*[85].

A Rovigo sembra che nei fatti si fosse stabilita una certa consuetudine tra ebrei e cristiani anche su questo punto, come fa pensare il fatto che nel 1456 fosse oggetto di contestazione proprio l'uso di vendere carne macellata secondo il rito ebraico. Il Vescovo, forse sollecitato dall'eco delle dispute che su questo argomento si tenevano a Padova, protestava vibratamente perché non era disposto a «giudaizzare». Egli dichiarava di essere disponibile, piuttosto che cibarsi di carne scartata dall'ebreo, a far percorrere ai suoi servitori la ventina di chilometri che separa Rovigo da Lendinara per procacciarsi carne sicuramente cristiana (ironia della sorte: a Lendinara i curatori della mensa episcopale erano i Leopardi, famiglia di grande rilievo cittadino, ma anche assai legata agli ebrei!).

Il Duca doveva aver dato istruzioni per sedare la lite consentendo la continuazione dell'uso, ma il Vescovo e il suo Vicario non si davano per vinti, e l'incaricato di *confortarlo che il se levi dal impresa contra lo hebreo de Roigo in fare chel non possi havere de le carne iuxta solitum* constatava sconsolato di aver trovato *il prefato Monsignore et sucessive detto Vicario molto difficili a lassare dicta impresa*.

Nell'informare il Duca dello stato delle cose, il Rettore del Polesine si lasciò andare ad un parere personale, che è un'importante spia di quale poteva essere il pensiero corrente su queste faccende: *Et forsi le ragione et cagione allegano non seriano al parer nostro da dispreççare*: ragioni che tendono a sottolineare la necessità di creare separazione e distinzione tra ebrei e cristiani, attribuendo valore inferiore ai primi.

Le quali regioni sono queste: *in primis che n(on) gli pare iusto ni honesto lui et sua famiglia et deinde tutto il populo di questa terra debiano a posta de uno zudeo judaicare, il quale* (l'ebreo) *debia assagatare*[86] *una o due bestie che si faciano la septimana per pigliare di quelle quatro o sei libre et possa* (poscia) *li altri Christiani debiano levare et vivere del resto*. L'ebreo potrebbe, in fin dei conti, acquistare un capo intero e *amaçarselo a suo modo*.

[85] *Ibidem*.

[86] Compare anche a Rovigo una volgarizzazione dell'ebraico *shachat* (=macellare ritualmente), che A. Toaff ha riscontrato con frequenza, e che dimostra la consuetudine e la familiarità con la macellazione rituale ebraica (*assagatare* è assimilabile ad *assiactare*). Vd. Toaff, *Il vino e la carne*, p. 82.

Il Vescovo sottilmente faceva capire di essere disposto ad avvalersi del suo potere spirituale nel dichiarare che, se il Duca avesse disposto che le cose restassero invariate, egli si sarebbe rifornito di carne a Lendinara, aggiungendo che *al dicto hebreo non fano interdicto alcuno. Ma ali Beccari si*[87].

Come già si intuiva nell'atteggiamento del Vicario a proposito del segno, quest'ultima lapidaria affermazione svela con quali armi a volte la Chiesa combattesse la presenza ebraica: rispettando tutte le garanzie promesse, ma creando con regole rivolte ai cristiani condizioni di impossibilità per la reale permanenza delle famiglie ebree[88].

Allo stato attuale delle ricerche, non abbiamo modo di sapere per via documentaria come sia finita la faccenda, ma le cose probabilmente si ricomposero, perché la presenza degli ebrei a Rovigo continuò, aumentando nel corso degli anni.

Negli stessi anni, sempre a Rovigo, la casa di Leucio Finzi era stata assaltata durante la settimana pasquale cristiana[89], e il tumulto che ne era derivato sfociò poi in un processo che sembra essersi concluso a favore di Leucio[90].

Di nuovo in questo periodo, nel 1454, era sorta una discussione a Lendinara che aveva avuto per oggetto la forma con la quale gli ebrei dovevano prestare il giuramento sulle scritture sacre, cosa che avveniva normalmente a suggello di atti di particolare rilievo. Consultato a questo proposito, il visconte di Rovigo inviò al podestà di Lendinara la formula con la quale credeva dovessero giurare gli ebrei, affermando di ritenere che essa fosse da inserire negli statuti cittadini[91]. Essa è sostanzialmente identica alle formule

[87] Cfr. Negri, *Notizie*, pp. 34–35.

[88] A. Toaff, «La vita materiale», in *Storia d'Italia. Annali 11: Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, 2 voll., Torino 1996, vol. I pp. 239–63, alle pp. 251–53: «Per rendere la vita impossibile agli ebrei non era strettamente necessario proibire la macellazione rituale nei macelli cittadini o vietare agli ebrei di compierla anche nei locali di loro proprietà. Era sufficiente infatti che si ricorresse al malizioso ed efficace espediente di proibire ai cristiani il consumo della carne macellata secondo il rito ebraico, e lo scopo era ugualmente raggiunto, salvaguardando la forma, cioè il diritto concesso agli ebrei nella loro condotta di osservare liberamente le loro norme religiose». Nel nostro caso, il Vescovo probabilmente progettava di vietare la vendita di carne proveniente da macellazioni rituali, col risultato di renderne il prezzo proibitivo.

[89] Cfr. Toaff, *Il vino e la carne*, pp. 219–25.

[90] Negri, *Notizie*, pp. 33–34.

[91] Biblioteca Concordiana di Rovigo, Ms. Silvestriana 423, 19 marzo 1454. Questo testo mi è stato indicato dal prof. Primo Griguolo. La formula è la seguente: *Tu iurabis supra decem preceptis Moysi per Deum patrem omnipotentem Sabaot et per Deum qui apparuit Moysi in*

utilizzate anche in altre città[92], se ne può quindi dedurre che la regola fosse generale.

La forma con la quale venne annotato il giuramento ebraico dai notai, quando esso venne prestato, presenta qualche variazione ma è un'evidente sintesi della formula data per esteso dal visconte rodigino[93]. In un caso essa fu stesa in una modalità assai significativa. Il notaio scrisse infatti che Musetto, *tactis scripturis Ebraicis*, aveva giurato per i *X precepta legis data per dominum Pater domini nostri Yesu Christi super montis Sinai*! La contraddizione è evidente: dubito fortemente che dalle labbra di Musetto fosse uscita veramente tale formula, mentre è assai probabile che questo ne sia l'eco che al suono della voce di Musetto risuonava alle orecchie del notaio. Si tratta, credo, di un bell'esempio di come fosse radicata nella mentalità l'idea dell'errore degli ebrei, della loro «ostinazione» a non voler riconoscere la divinità di Gesù, affermata dalla Chiesa. Contemporaneamente, l'atto dimostra come questa convinzione non ostacolasse una normale conduzione degli affari: il giuramento si trova al termine di una lite tra Musetto, prestatore a Badia, e un certo Giuliano Salvagni, per dirimere la quale (sembra a favore di

mari Rubro et per Deum patrem Adonay et per Deum Elloi. Et si tu periuras sis dispersus inter gentes et moriaris in terra inimicorum tuorum. Et sic terra et absorbeat sicut Data(m?) et Abiron. Et sic lepra et aprehendat sicut Naman siron et fiat habitatio tua deserte et veniat super caput tuum omnia peccata tua et parentum tuorum. Et omnes maledictiones que in lege Mosaycha prophetarum scripta sunt et semper tecum maneant. Et Deus det et in maledictione et in exemplum cunctorum? populo suo. Amen.

[92] A. Pesaro, *Memorie storiche sulla comunità israelitica ferrarese*, Bologna 1878–80, p. 16: la formula del giuramento che prestavano gli ebrei ferraresi nel XV secolo era identica a quella citata dal Visconte; Caciorgna, «Presenza ebraica», p. 133: viene riportato il testo del giuramento, attribuito alla metà del XV secolo: «iuri tu per Deo patre onnipotente Sabbaot et per Deo Eloy lo quale apparse a Moyse in Rubro et per Deo Adonay patre et per Deo Eloy», che prosegue allo stesso modo di quello rodigino. In questo caso esso era inserito negli statuti di Sermoneta.

[93] Alcuni esempi: ASRo, Notarile, Giacomo Tronda, b. 1394, reg. unico, 12 novembre 1400: al termine di un atto di soccida il contraente cristiano giurò *ad sancta Dey Evangelia* mentre Vitale ebreo *super eius literis et fide sua*; Pellegrino Gennari, b. 556, carte sciolte, 11 ottobre 1447: atto tra ebrei, i quali giurarono *super literis ebraicis per Deum verum et unum et pro legem Moisy datam in monte Sinay;* Terzolino Terzolin, b. 1355, reg. D, 18 gennaio 1457: al termine dell'atto, l'ebreo giurò *manibus tactis ebraicis scripturis pro legem datam Moysi pro montem Sinay* di osservare tutto quanto pattuito; Giovanni Antonio Delaiti, b. 422, reg. D, 23 giugno 1486: *corporaliter tactis scripturis hebraicis iuraverit*; Antonio Patella b. 1178, reg. 1488–89, 14 novembre 1488: al termine del contratto dotale, lo sposo *iuravit per legem datam in montem Sinai ac iuxtam formam iurant hebreorum*. I fatti polesani circa il giuramento degli ebrei sono analoghi a quelli di altre città italiane: cfr. Esposito, «Gli ebrei a Roma nella seconda metà del '400», p. 47; Toaff, *Gli ebrei a Perugia*, p. 94.

Musetto) il podestà richiese allo stesso Musetto di presentare i libri di conto del banco, *descriptos literis ebraicis*, evidentemente attribuendo ad essi valore probatorio[94].

Un ultimo punto richiede una discussione per proporre un'interpretazione.

Dal 1461 è attestata a Lendinara la presenza di un cimitero ebraico, situato nel quartiere di san Biagio[95]. Dal 1471 il cimitero è chiamato con un termine del tutto inusuale[96], che non risulta apparire in alcun altra città italiana tra quelle che compaiono negli studi che ho consultato.

Il termine *acheldemach* (che certamente designa il cimitero: *sive hortus sepulture hebreorum*) venne utilizzato in più contratti stesi in latino, ma compare anche in un atto steso in due copie, una delle quali in volgare: *el caldemach de zudei*[97]. Per quanto storpiata, la parola aveva quindi raggiunto anche il linguaggio parlato.

Il termine costituisce un enigma per risolvere il quale i dizionari e i glossari costituiscono un ben misero aiuto: esso non compare tra i lemmi del Du Cange, né del Forcellini. Il Thesaurus Linguae Latinae alla voce *acheldemach* rimanda ad *hacheldemach*... ma a questo punto, con grande delusione, il lemma è assente!

Per quanto mi è stato possibile indagare, la parola *acheldemach* significa in aramaico «campo di sangue» e si trova negli scritti biblici cristiani, dove viene utilizzata per indicare il campo del vasaio acquistato dal Sinedrio con i 30 denari che Giuda aveva loro gettato ai piedi prima di impiccarsi e che non entrarono a far parte del tesoro del tempio di Gerusalemme proprio perché contaminati dal sangue[98].

---

[94] ASRo, Notarile, Antonio Pezolato, b. 1209, reg. 1431–33, 25 gennaio 1433.

[95] ASRo, Notarile, Francesco Bonvillani, b. 173, reg. 1461–62, 24 gennaio 1461: atto di livello di un immobile posto *a latere sancti Blaxii, iuxta uno capite flumen Atecis via et aggerem mediante alio capite cemeterium hebreorum*.

[96] ASRo, Notarile, Gabriele Cattaneo, b. 313, reg. 1471, 6 febbraio 1471: lo stesso livello venne rescisso, la parola *cimiterium* che designava uno dei confini della proprietà in oggetto fu tagliata e corretta sopra il rigo in *achaldemach*, seguita dalla specificazione *hebreorum*; Gabriele Cattaneo, b. 313, reg. 1498 grande, 26 giugno 1498: il cimitero è detto *dechardemath sive hortus sepulture hebreorum*. In questa busta alcuni registri sono conservati in duplice copia ma di diverso formato: il corrispondente atto del secondo registro 1498 recita: *acheldemach sive hortum hebreorum pro eorum sepulchris*.

[97] ASRo, Notarile, Nicolò Littegati, b. 862, reg. 1498, 20 dicembre 1498.

[98] Cfr. Mt 27,8; At 1,19. Ho consultato il testo nella versione TOB (*Traduction Œcuménique de la Bible*), Torino 1992.

L'assimilazione degli ebrei al discepolo traditore di Gesù, del quale essi erano vissuti come «continuum simbolico», era uno dei filoni dell'antigiudaismo operanti in epoca medievale[99].

Il problema della valutazione etica e teologica dell'usura era stato affrontato anche da questo punto di vista, già nei secoli precedenti, e la «riattivazione semantica del termine *Iudas*» sfociò in una «criminalizzazione economica degli ebrei»[100].

Oltre che nella dottrina antisimoniaca e antiusuraria, in altre occasioni fu sfruttata l'assimilazione simbolica degli ebrei, o meglio dei giudei, alla figura di Giuda e al suo tradimento. A Roma gli ebrei erano tenuti al versamento di una tassa che ammontava a 1130 fiorini, «trenta a memoria dei trenta denari per i quali Giuda aveva tradito Gesù»[101].

Un'altra associazione a Giuda era contenuta nella simbologia della «veletta rossa che a Firenze copriva l'ingresso dei banchi ebraici»: secondo la tradizione, egli avrebbe infatti avuto i capelli rossi[102]. In questo caso, accanto alla figura dell'apostolo infido veniva evocato col colore del sangue anche tutto un altro bagaglio mitologico, connesso con le accuse di omicidi rituali allo scopo di mescolare sangue cristiano alle azzime pasquali[103].

Denominare il luogo di sepoltura ebraico con lo stesso termine che designa, nelle Scritture sacre per i cristiani, proprio il terreno pagato con i denari del tradimento, sembra avere un forte valore dispregiativo[104], che stri-

[99] Cfr. G. Dahan, *La disputa antigiudaica nel medioevo cristiano*, trad. di Maria Grazia Bassissi, Genova 1993, pp. 103–6: «gli ebrei furono privati della loro storia positiva (il patriarca Giuda) e posti sotto il simbolo negativo di Giuda il traditore» (p. 106).

[100] G. Todeschini, «"Judas mercator pessimus". Ebrei e simoniaci dall'XI al XIII secolo», *Zakhor* 1 (1997), pp. 11–23. Le citazioni testuali provengono da p. 11 e da p. 23.

[101] A. Toaff, «Gli ebrei a Roma», in *Storia d'Italia. Annali 11: Gli ebrei in Italia*, a cura di C. Vivanti, 2 voll., Torino 1996, vol. I pp. 123–52, a p. 125.

[102] G. Ricci, *Povertà, vergogna, superbia. I declassati tra Medioevo e Età Moderna*, Bologna 1996, p. 182.

[103] Cfr. Quaglioni, «Fra tolleranza e persecuzione», pp. 667–75; F. Jesi, *L'accusa del sangue. Mitologie dell'antisemitismo*, Brescia 1993.

[104] Nel testo degli Atti degli Apostoli al versetto che contiene il termine *akeldamà* seguono due citazioni dai Salmi: «La sua dimora diventi deserta e nessuno vi abiti» (Sal 69,26) e «il suo incarico lo prenda un altro» (Sal 109,8). Forse oltre che alludere a Giuda, con questa denominazione si volle evocare anche la dottrina della Chiesa secondo la quale essa stessa costituisce il nuovo Israele, il vero popolo per il quale si compiono le promesse dei libri detti «Antico Testamento». Cfr. anche Dahan, *La disputa*, pp. 103–13. La questione però è assai complessa, e per sviluppare queste prime riflessioni occorreranno ulteriori studi, confronti ed elaborazioni.

de fortemente con il quadro di relazioni socio-economiche che emerge dalle contrattazioni notarili.

Poiché è certamente per via colta ed ecclesiastica che un simile termine poteva essere messo in circolazione, c'è da chiedersi se la responsabilità di questa idea sia da associare alla presenza dei francescani a Lendinara, alla figura del frate inquisitore che nel 1462 aveva delegato il parroco di Santa Sofia, alle mosse dell'astuto Vicario episcopale, o a quale altro evento ancora.

Ancora una volta si verifica come molte «lenti variamente deformanti» vadano utilizzate per cercare di raggiungere una valutazione della convivenza tra ebrei e cristiani nel XV secolo.

La forma epistolare in ambito ebraico: una fonte storica

Natascia Danieli

Abstract

This article examines the form of letter as a historical source. In this way I describe different kinds of letters, as travel letters, formularies and family letters, which are fundamental historical documents in order to analyse the social and religious background of Jewish communities through the ages. As I explain at the beginning of my article, the study of Hebrew epistolography takes its first steps thanks to Bonfil and Boksenboim's researches, so this is only the starting point of a possible new way of interpreting the sources of Hebrew correspondence.

Questa relazione si propone di spiegare brevemente come, in taluni casi, la forma epistolare, scritta da autori ebrei, può essere considerata fonte storica. In ambito ebraico lo studio dell'epistolografia sta compiendo tuttora i primi passi, scontando probabilmente un ritardo cronico tipico della storiografia ebraica, ma anche la difficoltà di distinguere una forma epistolare da una corrispondenza orale, da un trattato o da un'omelia. Nonostante il valore storico delle raccolte di *Še'elot u-tešuvot*, ho scelto di analizzare alcuni scambi epistolari o singole lettere giunti sino a noi e non solo gli esempi di carattere *halakico*.

Alla fine del X secolo, quando il processo di declino delle accademie babilonesi era oramai iniziato da tempo, risale un classico della storiografia ebraica, che Franz Kobler ha definito «l'ultimo responso classico del periodo gaonico»[1]: la *Iggeret Rav Šerira Ga'on*. Si tratta di un'opera scritta dall'autore, Šerira bar Ḥanina Ga'on di Babilonia (c. 906 – c. 1006), in risposta a una richiesta formulata da Ya'aqov ben Nissim da Kairouan (Tunisia) che gli poneva alcune domande sull'autenticità della *Mišnah* e del *Talmud*, al fine di formulare una difesa più tenace nei confronti degli attacchi dei Caraiti. La

[1] F. Kobler, *Letters of Jews through the Ages. From Biblical Times to the Middle of the Eighteenth Century*, 2 voll., London 1953, vol. I p. 116.

prima parte della *Iggeret Rav Šerira Ga'on* si occupa della composizione della *Mišnah* e del *Talmud*, mentre la seconda contiene una lista di tutti i *ge'onim* dell'Accademia babilonese dal sec. V al sec. X, il tempo dello stesso Šerira Ga'on. L'importanza storica di quest'opera consiste non solamente nell'essere la fonte più antica per la ricostruzione della vita intellettuale e culturale ebraica in Mesopotamia tra la tarda antichità e l'alto medioevo, ma anche da quanto è possibile ricavare riguardo agli archivi dell'accademia di Pumbedita dai quali Šerira bar Ḥanina Ga'on attinse la maggior delle notizie, non tralasciando, comunque, di riportare, a volte, leggende e racconti popolari al fine di dare maggiore vivacità al suo discorso[2].

Appartiene a Mošeh ben Maimon (Cordoba 1138 – Egitto 1204), noto semplicemente come Maimonide, l'epistolario più antico, più eterogeneo e meglio conservato di un autore ebreo che sia giunto sino a noi. La vastità della sua corrispondenza è legata alla fama di Maimonide sia nei paesi del bacino del Mediterraneo sia in quelli dell'Europa meridionale, e testimonia il suo rapporto con moltissime comunità ebraiche quale solamente un'autorità rabbinica, riconosciuta come guida della diaspora, poteva avere. L'epistolario comprende *Še'elot u-tešuvot* e *iggerot*, cosicché spesso è difficile distinguere tra lettera, trattato e responso rabbinico. Nell'ambito dell'indagine storica è la lettura delle sue *iggerot* a offrire i particolari più interessanti sull'epoca in cui visse l'autore e sulla cultura, la tradizione e le usanze di coloro che con lui corrispondevano. Le *iggerot* più conosciute di Maimonide sono, in realtà, dissertazioni su vari argomenti, tanto che per definirle spesso è stato adottato il termine ebraico *ma'amar* (trattato), e hanno, quindi, una connotazione pubblica e ufficiale. La *Iggeret ha-šemad*, conosciuta anche col titolo *Ma'amar qidduš ha-Šem*, scritta in arabo nel 1162, non condanna le conversioni forzate degli ebrei all'Islam, ma contemporaneamente ammonisce ogni ebreo dal rimanere in un territorio dove potrebbe essere costretto ad abbandonare la propria religione; particolarmente interessante risulta la descrizione del tipo di conversione all'Islam alla quale erano sottoposti gli ebrei: si trattava del semplice pronunciamento di una formula, che i musulmani stessi sapevano priva di significato, e non della costrizione a praticare attivamente la nuova religione. La *Iggeret Teman* è stata composta in arabo nel 1172, in occasione dell'apparizione di un sedicente profeta, che annunciava l'im-

[2] Cfr. M. Schlüter, *Auf welche Weise wurde die Mischna geschrieben?*, Tübingen 1993; B. M. Levin, *Iggeret Rav Sherira Gaon*, Yaffe 1917; N. D. Rabinowich, *The Iggeres of Rav Sherira Gaon*, Jerusalem 1988; Kobler, *Letters of Jews*, vol. I pp. 116–29.

minente avvento del Messia; infarcita di formule convenzionali come «fratelli miei» e «sappiate» che gli attribuiscono un tono più ufficiale, è forse la lettera in cui Maimonide appare maggiormente come guida indiscussa della diaspora. La *Iggeret teḥiyyat ha-metim*, scritta in arabo nel 1191, smentisce le accuse su un suo presunto rifiuto della risurrezione dei morti. La *Iggeret le-ḥakme derom Ṣarfat*, scritta in ebraico tra il 1195 e il 1196, risponde ai rabbini di Francia che lo interrogavano a proposito della liceità dell'astrologia[3], avvalendosi di spiegazioni differenti; sul piano storico questa lettera è degna di nota poiché fornisce l'interpretazione maimonidea del fallimento nazionale dell'antico Israele in relazione all'adorazione degli astri da parte del popolo ebraico. Per lo studioso di Maimonide questa missiva, insieme a quella dei rabbini di Francia alla quale essa risponde, rappresenta un documento prezioso per appurare la diffusione delle opere di Maimonide finché egli era ancora in vita, poiché egli scrive:

> È evidente che non vi è giunta l'opera che abbiamo scritto in merito alle leggi della *Torah*, che abbiamo intitolato *Mišneh Torah*. … Penso che l'opera vi giungerà prima di questa mia risposta, poiché si è già diffusa nell'isola di Sicilia, come anche in Oriente, in Occidente, in Yemen[4].

Altre importanti notizie biografiche e bibliografiche sono contenute nella parte dell'epistolario di Maimonide che potremmo definire «privata»; molta di questa corrispondenza è costituita da missive di elogio e lode indirizzate al maestro, il quale rispondeva a seconda dell'importanza del mittente con attenzione mutevole. Una menzione merita lo scambio epistolare tra Šemu'el Ibn Tibbon e Maimonide a proposito della traduzione in ebraico del *Moreh nevukim*. Il primo, in una lettera encomiastica, chiede delucidazioni sull'opera e il secondo risponde con una lettera di ringraziamento e lode per i membri della famiglia Tibbon. Aspetto interessante dal punto di vista filologico è l'appellativo tradizionale con la quale si è soliti riferirsi alle due missive:

[3] Per una bibliografia su Maimonide cfr. C. Sirat, *La filosofia ebraica medievale secondo i testi editi e inediti*, edizione italiana a cura di B. Chiesa, Brescia 1990 (ed. or., 2me éd., Paris 1988); gli aggiornamenti bibliografici a cura di Ya'aqov Dienstag, pubblicati periodicamente sulla rivista *Da'at*. Si segnalano inoltre le traduzioni italiane delle lettere di Maimonide: cap. IV della *Iggeret Teman*, cfr. G. Laras, *Il pensiero filosofico di Maimonide*, Roma 1985, pp. 201–4; *Iggeret le-ḥakme derom Ṣarfat*, cfr. *Lettera sull'astrologia*, a cura di E. Loewenthal, Genova 1994.

[4] La traduzione di questo passo è tratta da: Maimonide, *Lettera sull'astrologia*, p. 48.

quella di Šemu'el Ibn Tibbon è nota come *miktav*, mentre quella di Maimonide è detta *iggeret*, quasi a sottolineare il carattere trattatistico e la maggiore autorità della seconda.

Le formule di saluto e congedo, nonché quelle convenzionali di esortazione, di mortificazione ed elogio, adottate da Maimonide nelle sue *iggerot*, divennero formule classiche e tradizionali dell'epistolografia ebraica. L'opera di questo grande pensatore medievale inoltre alimentò una forte polemica tra razionalisti, vale a dire i sostenitori di Maimonide, e gli antirazionalisti, che trovò espressione in molte lettere polemiche scambiate tra le due compagini fino al XIV sec.

La mobilità ebraica, dovuta a interessi commerciali ma anche alla necessità di spostarsi in luoghi sicuri, ha dato vita a un genere letterario di grande valenza storico-geografica: i racconti di viaggio. Gli autori di queste narrazioni sono ebrei, perlopiù europei, chiamati anche *ebrei erranti*, che sul finire del XII secolo intrapresero lunghe peregrinazioni, a volte culminate con l'arrivo in Terra Santa. A questo genere appartengono il *Sefer massa'ot* di Binyamin da Tudela[5] e il *Sibbuv* di Petaḥyah di Regensburg[6]. Di entrambi però non si è conservato nessun documento epistolare. Al contrario, di un celebre rabbino spagnolo, Mošeh ben Naḥman (Gerona c. 1194 – Acri c. 1270), noto con l'appellativo Naḥmanide[7], non è noto nessun resoconto di viaggio: sono pervenute sino a noi solo alcune brevi lettere inviate dalla Terra Santa, oltre a una preghiera per coloro che intraprendevano questo tragitto via mare e a un componimento poetico sulle rovine di Gerusalemme. La sua scelta di abbandonare la penisola iberica non fu però dettata dal desiderio di vedere la terra dei Patriarchi o Gerusalemme, come quella del già menzionato Binyamin da Tudela, ma fu una conseguenza della sua disputa con Pablo Christiani, avvenuta a Barcellona nel 1263. Di contenuto etico e carattere privato, le lettere di Naḥmanide sono lettere di incoraggiamento scritte da un padre in esilio ai figli lontani. L'interesse dello storico viene attratto sia dai vari accenni agli

[5] Cfr. Binyamin da Tudela, *Itinerario*, traduzione, introduzione e note a cura di G. Busi, Rimini 1988.

[6] Petaḥyah di Regensburg, *Die Rundreise des R. Petachjah aus Regensburg*, traduzione tedesca e introduzione a cura di L. Grünhut, 2 voll., Yerushalayim - Frankfurt a.M., 1904–1905.

[7] Per una bibliografia su Naḥmanide, cfr. M. Idel - M. Perani, *Naḥmanide esegeta e cabbalista. Studi e testi*, Firenze 1998; per un'analisi e una sommaria traduzione in inglese delle sue lettere, cfr. S. Schechter, «Nachmanides», in *Studies in Judaism. A Selection*, Philadelphia 1958, pp. 193–230; Kobler, *Letters of Jews*, vol. I pp. 225–32.

studi intrapresi dai figli di Naḥmanide, poiché possono essere considerati il curriculum tipico dei giovani ebrei spagnoli nel XIII secolo, sia dalla breve descrizione che Naḥmanide fa della Terra Santa, contenuta in una lettera inviata da lui stesso al proprio figlio Naḥman, poco dopo il suo arrivo a Gerusalemme nel 1267:

> Ma che cosa dirò io a voi riguardo alla Terra? Grande è l'abbandono e grande è la desolazione; in poche parole: quanto più un luogo è sacro, tanto maggiore è la devastazione! Gerusalemme molto più di ogni altro luogo, la Giudea più della Galilea. Ma nonostante una così grande devastazione, essa resta la città santa. I suoi abitanti sono circa duemila e i cristiani che vivono in essa circa trecento, scampati dalla spada del sultano. In essa non ci sono ebrei [lett. Israele], – poiché da quando giunsero i Tartari sono fuggiti di là, mentre alcuni di essi sono stati uccisi dalla loro spada. Ci sono solo due fratelli, tintori di professione, che acquistano il materiale per tingere dal governatore; presso di loro si radunano alcune persone fino a giungere il numero di dieci richiesto per il *minyan* e pregano nella loro casa durante i sabati … [8]

Nonostante la grande emozione che colse Naḥmanide al suo arrivo a Gerusalemme, la sua descrizione è priva di retorica e quindi attendibile. Alcune notizie, infatti, comprovano quanto scritto in precedenza da Binyamin da Tudela; entrambi, ad esempio, hanno reso testimonianza della professione di tintori svolta dagli ebrei a Gerusalemme. La sproporzione numerica tra «i duecento ebrei» presenti nella città santa ai tempi di Binyamin da Tudela[9] e «i due fratelli tintori» menzionati da Naḥmanide è dovuta con ogni probabilità alle due devastazioni subite da Gerusalemme; l'una nel 1259 ad opera dei Mongoli, e l'altra nel 1260 ad opera dei Mamelucchi.

Al genere della corrispondenza di viaggio appartengono anche le lettere scritte dai viaggiatori ebrei italiani del XV secolo. A proposito degli ebrei italiani del Quattrocento e della loro produzione epistolare, Roberto Bonfil ha affermato:

> Fra gli ebrei l'epistola, *sermo absentium*, prendeva, infatti, per necessità di cose, il posto della conversazione. Essendo, poi, la componente ebraica della loro educazione ancora infinitamente più radicata e più ampia di quella non-ebraica, gli ebrei dell'epoca erano praticamente incapaci di scrivere in un volgare corretto, anche se

[8] La traduzione di questo passo è tratta da: Idel - Perani, *Naḥmanide esegeta e cabbalista*, pp. 130–31.

[9] Binyamin da Tudela, *Itinerario*, p. 36.

lo avessero voluto: quindi il rapporto epistolare con i correligionari si svolgeva naturalmente in ebraico … dato che i cristiani non erano in grado di scrivere in ebraico, il rapporto con essi era necessariamente in volgare[10].

Nel Rinascimento il plurilinguismo caratteristico dell'intellettuale ebreo di ogni tempo non coinvolgeva più l'ambito linguistico bensì si trasformò in cosmopolitismo. Ancora una volta ci aiuta una definizione di R. Bonfil:

Il cosmopolitismo si esprime, infatti, senz'altro, come manifestazione di legami internazionali, di dilatazione dello spazio degli interessi, di un appartenere ad altrove oltre che al luogo della temporanea residenza; ma il cosmopolitismo è nel contempo espressione del non appartenere a qui più che altrove, è espressione di estraneità quindi di un disinteresse compensativo verso il mondo locale, opposto all'appartenenza allo spazio dilatato[11].

Tale estraneità ha condotto 'Ovadyah Yare da Bertinoro (Bertinoro c. 1450 – Gerusalemme c. 1515) a non descrivere niente dei luoghi da lui visitati, se non quando questi avevano un'importanza per la presenza ebraica: così egli tace su Roma e Salerno, ma descrive dettagliatamente Palermo, le sue sinagoghe, oltre ai riti e ai costumi degli ebrei che vi risiedevano. Documenti epistolari privati, destinati alla ristretta cerchia familiare, le lettere che 'Ovadyah Yare da Bertinoro scrisse dalla Terra Santa sono state tradotte in italiano da Giulio Busi, che sull'autore ha scritto:

[Per 'Ovadyah Yare da Bertinoro] l'Italia non è la terra a cui tornare, una volta esaurita un'esperienza esotica, una volta compiuto un voto religioso: per 'Ovadyah, l'Italia è la terra abbandonata per sempre, senza rimpianti: la realtà viva e voluta è il «paese di qui», Gerusalemme, «la città della nostra gloria»[12].

Il luogo d'origine e degli affetti quotidiani è stato sostituito da una Gerusalemme che «è tutta in rovina»[13] ma che infine rinfranca 'Ovadyah Yare

[10] R. Bonfil, «La presenza ebraica in Romagna nel Quattrocento. Appunti per un profilo socio-culturale», in *'Ovadyah Yare da Bertinoro e la presenza ebraica in Romagna nel Quattrocento. Atti del Convegno di Bertinoro, 17–18 maggio 1988*, a cura di G. Busi, Torino 1989, pp. 3–20, alle pp. 13–14; ora anche in R. Bonfil, *Tra due mondi. Cultura ebraica e cultura cristiana nel Medioevo*, Napoli 1996, pp. 289–306, a p. 302.

[11] Ivi, p. 305.

[12] 'Ovadyah Yare da Bertinoro, *Lettere dalla Terra Santa*, traduzione italiana, introduzione e note a cura di G. Busi, Rimini 1991, p. 10.

[13] Ivi, p. 48.

da Bertinoro di ogni amarezza subita e, nuovamente, i legami più forti sono quelli che lo uniscono alla sua identità ebraica, espressi dalla sua volontà di ricostruire gli antichi splendori della città santa.

Pressoché contemporaneo di ʻOvadyah Yare da Bertinoro, Mešullam da Volterra (seconda metà del XV secolo) non scrisse lettere sul suo viaggio in Terra Santa, ma un lungo resoconto in forma di diario. Mešullam da Volterra fu, senza dubbio, una rispettata personalità in ambienti sia ebraici sia cristiani, come testimonia lo scambio epistolare con Lorenzo de' Medici, scoperto da Umberto Cassuto negli anni Venti del Novecento[14].

Tra il XIV sec. e il XVI sec. la produzione epistolare aumentò in modo considerevole, soprattutto in Italia. Interessante quanto R. Bonfil ha affermato sull'istruzione ebraica nella nostra penisola nell'epoca del Rinascimento:

> Ne conseguiva comunque la tendenza a fare dello scambio epistolare uno dei pilastri dell'educazione primaria. I ragazzi venivano abituati a scrivere una lettera al giorno ai genitori, anche nel caso in cui abitavano con questi. Si scriveva di tutto: dell'incontro di ieri (per solito in occasione d'una festa), dell'attesa per quello di domani, degli avvenimenti degni di nota, delle idee concepite in seguito ad una lettura, e, naturalmente, degli affari del momento. Per lo storico di oggi questa è una fortuna. La recente pubblicazione di numerosi epistolari fornisce a tutti un ricco filone da sfruttare, al di là delle inevitabili formule stereotipe presenti in molte lettere[15].

Nell'ultimo passo della citazione R. Bonfil fa riferimento certamente agli studi di Yaʻaqov Boksenboim, che negli ultimi anni ha curato la pubblicazione di molti epistolari ebraici rinascimentali[16]. Boksenboim ha distinto tra due tipi di epistolario: quelli scritti in modo convenzionale, con formule di saluto e congedo, espressioni di apologia e cortesia nei quali solo il corpo

[14] Si veda lo studio di U. Cassuto, «La famille des Medicis et les Juifs», *Revue des études juives* 76 (1923), pp. 132–45; e la traduzione italiana del diario di Mešullam da Volterra, accompagnata da una buona bibliografia: Meshullam da Volterra, *Viaggio in Terra d'Israele*, traduzione italiana, introduzione, note e appendice a cura di A. Veronese, Rimini 1989.

[15] R. Bonfil, *Gli ebrei in Italia nell'epoca del Rinascimento*, Firenze 1991, p. 202.

[16] Y. Boksenboim, *Letters of Carmi Family*, Tel Aviv 1983; id., *Letters of Rabbi Leon Modena* (ebr.), Tel Aviv 1984; id., *Letters of Jewish Teachers in Renaissance Italy (1555–1591)* (ebr.), Tel Aviv 1985; id., *«Parshiot». Some Controversial Affairs of Renaissance Italian Jews* (ebr.), Tel Aviv 1986; id., *Letters of Rieti Family. Siena 1537–1564* (ebr.), Tel Aviv 1987; id., *Letters of Jews in Italy. Selected Letters from the Sixteenth Century* (ebr.), Yerushalayim 1994. Inoltre, Y. Boksenboim ha curato la pubblicazione di alcune raccolte di responsa, cfr. Y. Boksenboim, *Responsa of Rabbi Azriel Diena* (ebr.), Tel Aviv 1977–1979; id., *Responsa mattanot ba-adam* (ebr.), Tel Aviv 1983.

della lettera è riempito a seconda degli interessi di colui che scrive; e quelli che contengono lettere *vere* in ogni loro espressione, scritte senza artifici letterari e per un uso contingente. È quest'ultima forma di epistolario a offrire allo storico il materiale più prezioso, innanzitutto perché non lo obbliga a eseguire un'operazione di «scrematura».

La fecondità degli epistolari, dal Rinascimento in poi, ci obbliga a restringere ulteriormente il campo della nostra indagine, che d'ora in avanti si limiterà agli epistolari redatti in Italia nonché più significativi degli altri in ambito storico.

La raccolta di Yosef Zark (fine del sec. XIV – inizi del sec. XV), che contiene quasi esclusivamente lettere da lui scritte e riunite in un volume da suo figlio Šealti'el, è il più antico epistolario ebraico di provenienza italiana finora conosciuto ed è stato oggetto di una ricerca svolta da R. Bonfil[17]. Questo tentativo pionieristico è volto a leggere l'epistolario di Yosef Zark come una «enciclopedia di sapere sociale», poiché:

> l'organizzazione del materiale relativo al rapporto sociale epistolare, con quella pretesa di totalità dichiarata del compilatore, dovrebbe prima di tutto, attraverso il tipo di insegnamento sociale che si cristallizza in formulario e tramite i tipi di *amicitia* che vengono messi in rilievo, «dare il senso» della società medesima, così come è, realmente o virtualmente, presupposta dal compilatore[18].

Applicando la distinzione operata da Boksenboim per distinguere i due tipi di epistolario, non si hanno dubbi nell'identificare la raccolta di Yosef Zark come appartenente al secondo tipo; è evidente, quindi, come sia possibile accettare la definizione *enciclopedia di sapere sociale* in quanto ben delinea una forma epistolare standardizzata e applicata a modelli stereotipi.

Rare sono le lettere d'amore scritte da ebrei che gli studiosi hanno reperito finora. Di un breve epistolario d'amore fu autore Šelomoh Candia (fine del XVI secolo), che tra il 1590 e il 1595 scrisse alla sua amata alcune lettere in volgare italiano traslitterato in caratteri ebraici. Lo spunto di riflessione offerto dalla scelta linguistica si accompagna sul piano del contenuto a quello suscitato da una delle rare aperture al mondo non ebraico che si possono

[17] R. Bonfil, «Una 'enciclopedia' di sapere sociale: l'epistolario ebraico quattrocentesco di Josef Sark», *Rivista di Storia della Filosofia* 40 (1985), pp. 113–30; ora anche in id., *Tra due mondi*, pp. 255–72.

[18] Ivi, p. 259.

leggere negli scritti di tipo epistolare: un riferimento all'alleanza fra Savoia e Spagna contro la Francia[19].

Due epistolari, quello di Yehudah Aryeh Modena (Venezia, 1571–1648), noto semplicemente come Leon Modena, e quello di Mošeh Ḥayyim Luzzatto (Padova, 1707 – Acco, 1747), meglio conosciuto con l'acronimo RaMḤaL, possono essere considerati l'uno come l'ultimo dell'epoca rinascimentale, e l'altro come il prodromo dell'epistolario ebraico moderno. Si tratta di due personalità eclettiche sul piano intellettuale e letterario quanto controverse su quello rabbinico e psicologico.

Di Leon Modena si sono conservate in ebraico: lettere giovanili, indirizzate al padre, tipico esempio degli esercizi letterari a cui erano sottoposti, come ho già detto in precedenza, i bambini ebrei italiani nel Rinascimento, ma anche missive agli amici più spontanee e prive di forme artificiose, lettere ufficiali come quelle indirizzate, nella sua funzione di rabbino e predicatore della comunità veneziana, agli altri centri ebraici europei; e in italiano: lettere a ebraisti cristiani e a corrispondenti inglesi. In ebraico bisogna ricordare una lettera scritta da Leon Modena in risposta a un ebreo, che appena stabilitosi a Venezia aveva fondato un'accademia musicale ebraica, ma, venuto a conoscenza che una società simile già esisteva tra le mura del ghetto, auspicava una forma di collaborazione tra le due istituzioni. Il documento è degno di nota perché costituisce l'unica fonte ebraica sull'accademia musicale ebraica veneziana e sul ruolo che vi ha svolto Leon Modena. In italiano sono pervenute poche lettere perlopiù del biennio compreso tra il 1639 e il 1640, quando oramai Leon Modena era anziano e disilluso dalla vita. Le personalità cristiane che ebbero rapporti con Leon Modena ne furono affascinate più di quelle ebraiche, come si può ben comprendere da una lettura degli appellativi e dei titoli a lui rivolti. Insieme all'autobiografia, l'epistolario di Leon Modena costituisce una delle fonti più importanti per un'analisi sociale, antropologica e storica della comunità veneziana e dell'ebraismo nell'Italia settentrionale[20].

[19] C. Roth, «Lettere d'amore di un ebreo italiano del '500», *La Rassegna Mensile di Israel* 1 (1925), pp. 37–46.

[20] Cfr. Boksenboim, *Letters of Rabbi Leon Modena*; L. Blau, *Kitve ha-rav Yehudah Aryeh mi-Modena. Leo Modenas Briefe und Schriftstücke. Ein Beitrag zur Geschichte des hebräischen Privatstiles*, 2 voll., Budapest 1905–1906; C. Roth, «Leone da Modena e gli ebraisti cristiani del suo tempo», *La Rassegna Mensile di Israel* 11 (1937), pp. 409–23. Per una bibliografia sull'opera di Leon Modena cfr. Y. A. Modena, *Vita di Jehudà*, traduzione di E. Artom, introduzione di U. Fortis, note di D. Carpi, a cura di E. Rossi Artom, U. Fortis e A. Viterbo, Torino 2000; *La comunità ebraica di Venezia e il suo antico cimitero*, ricerca a cura di A. Luzzatto, 2 voll., Milano 2000, vol. I pp. 250–59.

L'epistolario di Mošeh Ḥayyim Luzzatto è stato pubblicato in due volumi nel 1937 a cura di Simon Ginzburg[21]. Si tratta di una raccolta enorme che, per via della sua vastità e della personalità del suo autore principale, racchiude in sé molti dei sottogeneri epistolari citati in questa nostra breve indagine. La maggioranza delle lettere sono di natura polemica perché furono scambiate tra Luzzatto e i suoi oppositori: la comunità di Venezia e l'antisabbatiano Mošeh Ḥagiz, che lo accusavano di riunire intorno a sé un circolo cabbalistico allo scopo di farsi investire di un falso ruolo messianico. Altre lettere hanno carattere più privato, ovvero quelle scambiate con i suoi maestri: Yiṣḥaq Ḥayyim Cohen Cantarini (c. 1644 – 1723), medico, poeta e studioso di classici latini, greci ed ebraici, e Isaia Bassani (c. 1674 – 1739), rabbino a Padova, famoso oratore e studioso di *qabbalah*; altre ancora sono quasi confessioni come quelle indirizzate al noto cabbalista Binyamin Cohen Vital da Reggio (1651 – c. 1730), che descrivono le prime apparizioni di un *maggid* a Luzzatto. Le lettere contenute in questi due volumi permettono di tracciare una mappa delle autorità rabbiniche italiane ed europee della prima metà del Settecento, poiché non solo si sono preservate le lettere autografe di Luzzatto, ma anche quelle a lui indirizzate e quelle scambiate sulla sua controversia tra la comunità veneziana, Isaia Bassani, Mošeh Ḥagiz e i maggiori rabbini dell'epoca. Infine, quando, intorno al 1735, Luzzatto fu costretto a lasciare l'Italia per recarsi nella più tollerante Amsterdam, egli scrisse altre lettere ai suoi allievi, nelle quali descrisse loro la vita culturale delle città che visitava e l'accoglienza che gli era riservata, nonché sommari giudizi sulle autorità rabbiniche locali. Anche Amsterdam risultò poi una città non pienamente soddisfacente per l'esigente Luzzatto, che intraprese un lungo viaggio verso la Terra Santa; di questa sua breve permanenza, prima che la morte lo cogliesse nei pressi di Acco, vicino a Tiberiade, Luzzatto ci ha lasciato solo alcune lettere, spedite poi ai suoi discepoli. Le circostanze in cui Luzzatto e la sua intera famiglia persero la vita a causa della peste sono note solamente grazie a una breve nota, piena di lodi per il maestro perduto e lamenti di lutto, firmata dai maestri di Tiberiade[22] e giunta in seguito ai discepoli di Luzzatto a Padova.

A tutt'oggi manca uno studio analitico dell'epistolario di Luzzatto, così come non esiste uno studio di questo tipo sulla corrispondenza epistolare,

---

[21] S. Ginzburg, *Rabbi Mošeh Ḥayyim Luzzatto u-bene doro. Osef iggerot u-te'udot,* 2 voll., Tel Aviv 1937.

[22] Ivi, vol. II p. 702.

scritta da autori ebrei a partire dalla fine del Settecento fino alla seconda guerra mondiale, e pubblicata nelle più celebri riviste dell'epoca in ebraico o in yiddish. Quella della lettera fu infatti la forma di comunicazione intellettuale più praticata dagli studiosi e dagli intellettuali per scambiarsi idee o dare vita a lunghi dibattiti sulle tematiche più diverse, fino al progressivo prevalere della forma del saggio o dell'articolo.